[illegible]INA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Le Patriarcat de Moscou et
le Conseil œcuménique des Églises

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Christianisme et Universalité
L'Orient syrien

ORIENT ET OCCIDENT

Anglicanisme et Orthodoxie
quelques aperçus sur leurs relations

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le chrétien et la société
selon le Protestantisme contemporain

[illegible]EVUE TRIMESTRIELLE • 1956 • N° 1 • JANVIER-MARS
[illegible]ISTINA [illegible] BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

ISTINA

REVUE [illegible]

Rédaction et Administration : [illegible] d'Antonin, [illegible]

Correspondance d'Administration :

[illegible]

Abonnement de [illegible]

Le numéro [illegible]

Paiement :

par chèque [illegible] du Centre d'Études [illegible]

par versement au compte [illegible] Nord d'Antonin, [illegible]

SOMMAIRE

Istina : Quand le rideau se lève 3

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Documents :

Réponse du Saint-Synode de Moscou au Comité central du Conseil œcuménique 9

Une délégation protestante américaine en Union Soviétique. Déclaration de la délégation 11

Chroniques bibliographiques :

Revue du Patriarcat de Moscou 15

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

François Houang : Christianisme et Université 20

Chroniques bibliographiques :

L'Orient syrien (C.-J. D.) 28

ORIENT ET OCCIDENT

Clément Lialine : Anglicanisme et Orthodoxie. Quelques aperçus sur leurs relations 32

Documents :

Les Articles de Bolsena (1869) 33

Avant du Comité central pour considérer la réunion de la Communion anglicane avec les églises orientales (Conférence de Lambeth, 1920) 37

Déclaration de foi (Trois points de droit canonique) (mai 1922). A la Sainteté le Patriarche Œcuménique et au Saint-Synode de la Grande Église de Constantinople 41

Lettre du Patriarche œcuménique à l'Archevêque de Cantorbéry (28 juillet 1922) 43

Lettre encyclique du Patriarcat œcuménique aux Primates des Églises pentecôtistes Orthodoxes d'Orient (août 1922). 54

Lettre du Patriarche de Jérusalem à l'Archevêque de Cantorbéry (27 février-13 mars 1923) 56

Lettre de l'Archevêque de Chypre au Patriarche œcuménique (7-20 mars 1923) 66

Lettre du Patriarche d'Alexandrie à l'Archevêque de Cantorbéry (28 décembre 1923) (2 mars) 77

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Aram : Le christian et la société selon le protestantisme contemporain 90

Bibliographiques :

Les de la Renaissance et de la Réforme (Paul Du Vocquier). 125

I

Bound by TEXAS BOOK BINDERY, Inc. DALLAS, TEXAS Date.....

TEXAS BOOK BINDERY, Inc. Order No.....

PLEASE CHECK INFORMATION BELOW

Name of Library [illegible] Dept.

New ☐ Repeat ☐ Color No. 660

Letter Spine Exactly As Shown Below Indicating Title, Vol. No., Year, Date, Part No., Call No., and Imprints if Desired.

Rub: Enclosed ☐
Make New ☐

Bind Title Page:
Separate ☐
Not pub. ☐
Stub for ☐

Contents: Front ☐

Index: Front ☐ Back ☐
Stub for ☐ Not Pub. ☐

Covers:
Remove ☐
Bind in all ☑
Bind in Front covers only ☐
Bind in First cover only ☐

Ads:
Remove ☐
Leave in ☐
Remove though paged in if without text ☐

Imprint: Yes ☐ No ☐

Special Instructions:

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
25, boulevard d'Auteuil
BOULOGNE-SUR-SEINE

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous parait pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Quand le rideau se lève...

On a beaucoup parlé du fameux « rideau de fer » — non d'ailleurs sans exagérer parfois le caractère hermétique de sa fermeture — et l'on ne semblait pas avoir de désir plus ardent que de le voir se lever. Voici qu'il a commencé de s'entrouvrir et il n'est pas de spectacle plus étonnant que la perplexité dans laquelle cet événement à la fois si désiré et — apparemment — si inattendu, paraît avoir jeté le monde entier. On a l'impression que tout un système de défense, patiemment et laborieusement mis en place et que l'on croyait durablement efficace, se trouve compromis parce que l'adversaire a tourné la position et se présente sur un point dont, par inadvertance, on n'aurait pas pris soin d'aménager la protection.

Nous ne nous plaçons pas ici, on s'en doute, au point de vue militaire ou politique qui ne nous concerne pas. Et peut-être avons-nous tort d'emprunter à la stratégie guerrière les termes de notre comparaison, car non seulement nous risquons que l'on se méprenne sur l'objet de notre propos, mais encore il peut sembler que rien ne prête moins à ce genre de rapprochement que ce qui touche au domaine religieux. L'Ecriture, cependant, n'a pas dédaigné de recourir à cette sorte de comparaison, et le moins empressé à le faire n'a pas été l'apôtre saint Paul qui nous veut armés — par la foi — pour le combat que le chrétien doit soutenir (Eph., VI, 11-17).

Sur le plan religieux, le résultat le plus immédiatement constatable du changement d'orientation de la politique du pouvoir soviétique est la reprise de contact direct entre l'Eglise patriarcale Orthodoxe de Moscou et les diverses confessions chrétiennes de l'étranger. On lira plus loin le compte rendu, sommaire mais aux termes fermes et bien pesés, qu'une délégation d'Eglises protestantes d'Amérique vient de faire d'une récente visite en Union soviétique, visite que ne tardera pas à rendre une délégation orthodoxe. La longue étude que nous publions également sur les relations passées entre l'Eglise d'Angleterre et

*les Eglises Orthodoxes prend, elle aussi, une grande actualité du fait qu'une importante rencontre théologique doit avoir lieu près de Moscou, en juillet prochain, entre représentants de ces deux grandes confessions chrétiennes. Il n'est pas jusqu'à un récent voyage d'un théologien catholique, fort peu suspect de tendances « progressistes », qui n'ait défrayé la chronique et, par les commentaires qu'il a suscités, occasionné une déclaration, d'ailleurs pleine de réserves, de l'*Osservatore Romano.

Il est bien évident que de tels contacts ne sont possibles que positivement favorisés par le pouvoir civil soviétique lui-même. Et il est non moins naturel que l'on s'interroge sur le but que, ce faisant, celui-ci poursuit. Etant donné qu'il ne fait pas mystère de sa résolution d'étendre progressivement au monde entier le système politico-social instauré en Russie et dans les démocraties populaires, ni de sa conviction que l'athéisme et le matérialisme militant sont un élément idéologique inséparable de ce système, il ne peut subsister le moindre doute que — dans son esprit du moins — la faveur accordée à des contacts dont il devrait redouter qu'en renforçant la solidarité chrétienne ils n'affermissent la fidélité religieuse des masses demeurées croyantes, doive fatalement, en fin de compte, jouer efficacement contre celle-ci. Partant de cette considération, il semblerait naturel de conclure qu'entrer dans le jeu, c'est-à-dire se prêter à ces contacts, ne peut que contribuer, en définitive, à la réalisation du but néfaste poursuivi.

En réalité, cependant, le problème n'est pas si simple. Sans compter qu'il y aurait quelque inconséquence, après avoir si longtemps protesté contre l'impossibilité de tout contact, à refuser de mettre à profit les facilités qu'on en donne, il est manifeste qu'en inaugurant une nouvelle politique le pouvoir soviétique affronte un risque portant moins, d'ailleurs, sur sa propre stabilité que sur la rigueur de son orthodoxie marxiste. C'est, du reste, un premier problème — insoluble pour nous — que de savoir en quelle estime il tient réellement celle-ci. Mais en admettant même qu'il soit actuellement résolu à lui demeurer fidèle sur le point même qui nous occupe de son caractère essentiellement matérialiste, il resterait à décider si le déroulement des choses, dans un pays où le contact avec l'étranger ne peut demeurer sans influence, ne peut ou même ne doit pas l'amener à consentir, pour durer, quelque sacrifice décisif sur ce point. Il ne paraît pas douteux qu'un tel espoir ait paru pouvoir justifier, aux yeux des autorités de l'Eglise patriarcale de Moscou, l'attitude de loyalisme politique qu'elles ont cru devoir adopter à l'égard du régime, attitude inaugurée dès 1925, mais dont elles n'ont commencé de tirer quelque profit positif qu'à partir de 1940. Encore faut-il souligner que ce profit demeure extrêmement partiel, limité à une assez large liberté d'exercice du culte, et qu'il est, pour le moment, non moins positivement compromis dans ses

conséquences par l'accentuation d'une campagne bien orchestrée de propagande en faveur de l'abandon de toute foi et pratique religieuse (nous reviendrons prochainement sur ce point), alors que la liberté de propagande religieuse demeure absente des lois constitutionnelles fondamentales.

Dans quel sens évoluera, dans un avenir proche et lointain, l'attitude de principe du pouvoir à l'égard du fait religieux, relève de la pure conjecture. Ce seul fait suffirait à expliquer l'hésitation qui se manifeste dans les milieux chrétiens (pour limiter à eux notre réflexion) devant ce premier entrebâillement du fameux « rideau ». Du côté Orthodoxe, il ne semble pas que les fractions émigrées de l'Eglise russe aient, en quoi que ce soit, modifié leur attitude de désapprobation de la politique de conciliation suivie, depuis de nombreuses années, par les autorités de l'Eglise patriarcale, le ralliement à cette politique n'ayant été le fait que de quelques rares individus. Quelque rôle que puissent jouer dans le maintien de cette attitude des mobiles proprement politiques, il n'est pas contestable qu'une conviction religieuse en soit, en dernière analyse, la raison dominante. — L'attitude des Eglises Orthodoxes autocéphales ou autonomes des pays de démocratie populaire est commandée par l'intérêt immédiat qu'elles ont de se voir accorder par leurs gouvernements respectifs la mesure de tolérance qu'a fini par obtenir l'Eglise de Moscou. Encore faut-il ajouter que ce comportement est loin d'être approuvé par tous au sein même de ces Eglises. — Des autres Eglises Orthodoxes, le comportement n'est pas unanime. Celles de Constantinople et d'Athènes demeurent sur une réserve nuancée mais significative. Celle d'Antioche, au contraire, entretient des rapports suivis avec le patriarcat moscovite et a obtenu toutes facilités pour rétablir, à Moscou même, une représentation permanente près de lui. Celle d'Alexandrie semble vouloir, non sans à-coups, marcher dans le même sillage. Il semble bien, d'ailleurs, que la politique actuelle des pays de la Ligue arabe, tentés de s'appuyer sur la puissance soviétique, amènera les trois patriarcats du Proche-Orient (Antioche, Alexandrie, Jérusalem) à resserrer leurs liens avec la Troisième Rome.

On verra plus loin, dans la déclaration de la délégation américaine, la lucidité et l'indépendance de jugement avec lesquelles les Eglises protestantes du Nouveau Monde *ont commencé de reprendre contact avec les confessions chrétiennes de l'Union soviétique. Il semble qu'on soit ici en face d'une volonté bien arrêtée de ne pas manquer l'occasion qui s'offre d'un témoignage effectif de solidarité chrétienne sans consentir à être dupe d'une manœuvre dont la foi au Christ devrait finalement faire les frais. — On peut en dire autant de la correspondance échangée, à la suite de l'Assemblée d'Evanston, entre le* Conseil œcuménique des Eglises *et le patriarcat de Moscou, correspondance*

dont on trouvera également plus loin un nouvel élément. Ici encore, l'atmosphère est à la détente. Il y a manifestement dans la démarche du Conseil œcuménique l'expression d'un désir de voir un jour l'Eglise Orthodoxe de Russie prendre une part effective au Mouvement œcuménique dans le cadre de ce Conseil. Le patriarcat, de son côté, marque plus de réticence et donne l'impression de vouloir faire payer son adhésion au Conseil d'un appui donné par celui-ci au Mouvement mondial pour la Paix. S'il n'y a pas eu encore de rencontre directe entre représentants du patriarcat de Moscou et délégués du Conseil œcuménique agissant à ce titre, du moins parmi les membres de la délégation protestante américaine qui vient de visiter la Russie figuraient l'un des présidents de ce Conseil et le président de son Comité central. Nul doute qu'ils n'aient eu l'occasion de s'entretenir, de façon privée, de l'évolution possible des rapports entre le patriarcat moscovite et le Conseil œcuménique des Eglises.

Dans le protestantisme allemand, *l'état de choses résultant de l'occupation communiste de la partie orientale du pays a ouvert une grande crise. Les rapports ecclésiastiques avec l'Eglise Orthodoxe de Moscou — plus encore qu'avec les communautés protestantes de l'Union soviétique — sont commandés en grande partie par le souci de ré-unification de la patrie écartelée. Les uns, attendant celle-ci de la bonne volonté du gouvernement de Moscou, semblent vouloir miser sur le poids dont peuvent peser, en ce sens, des relations amicales avec le patriarcat moscovite. D'autres, au contraire, redoutant que la ré-unification obtenue par cette voie ne doive se payer d'une mainmise communiste sur l'Allemagne entière et donc, en fin de compte, de conditions favorables à l'expansion du matérialisme militant, manifestent une significative réserve. On sait quels violents remous a provoqués en Allemagne la récente visite de courtoisie faite au Souverain Pontife par l'évêque luthérien de Berlin, le Dr Dibelius, de passage à Rome, visite dont on pense qu'elle a pu donner lieu à un examen en commun de ces problèmes.*

*Il y a certainement, de la part de l'*Eglise d'Angleterre, *un désir très vif de reprendre avec l'Eglise Orthodoxe de Moscou un dialogue théologique interrompu depuis la révolution bolchevique et susceptible de rendre plus concrets les espoirs, toujours vifs chez beaucoup d'anglicans, du rétablissement de la communion ecclésiastique entre ces deux grandes confessions chrétiennes. Ce désir, cependant, serait-il tel qu'il fasse perdre de vue le risque que comporte, pour l'avenir du christianisme dans le monde, un appui implicite donné inconsciemment à ce qui ne serait qu'une manœuvre habile et pernicieuse du matérialisme militant ? Nous n'avons pas de raisons positives de le penser. Il faut d'ailleurs noter que, si, aux yeux de l'Eglise*

d'Angleterre, l'Eglise de Russie demeure, malgré les pertes que lui a infligées l'instauration du communisme, la plus importante, à beaucoup d'égards, des Eglises de la communion orthodoxe, on prend bien soin, à Cantorbéry, de souligner auprès des autres Eglises Orthodoxes qu'il ne saurait être question de traiter avec le patriarcat de Moscou indépendamment d'elles-mêmes. Cette seule considération suffirait à détourner la communion anglicane (dont les composantes américaines sont d'ailleurs d'un grand poids) de démarches inconsidérées dans la conjoncture présente. Il ne semble pas, du reste, que les conversations préliminaires qui ont eu lieu à Londres, durant l'été dernier, entre visiteurs patriarcaux et membres de l'Eglise d'Angleterre puissent encourager de grands espoirs quant à un progrès notable dans la voie de l'intercommunion.

*Quant à l'*Eglise romaine, *son attitude de réserve est certainement plus accusée encore que celle des confessions chrétiennes qui ne sont pas en communion avec elle. Sa crainte est manifestement que nous ne soyons aujourd'hui en face d'une tentative faite pour étendre à l'échelle mondiale la manœuvre qui s'est déroulée jusqu'ici au sein de chacun des pays dont le communisme athée s'est rendu maître, manœuvre qui a conduit souvent les catholiques eux-mêmes à s'opposer les uns aux autres quant à l'attitude adoptée à l'égard du pouvoir : les uns succombant à la séduction du marxisme, d'autres s'obstinant dans un* non possumus *qui expose à l'élimination à force de représailles, d'autres enfin s'engageant sur la pente glissante de la conciliation et du compromis qui mettent en danger la pureté de la foi, l'intégrité de la discipline et jusqu'à la cohésion dans l'unité canonique et sacramentelle. — Sa crainte est aussi qu'une réputation prématurée, et d'ailleurs trompeuse, de tolérance religieuse ne contribue fâcheusement à accroître la force de séduction du régime soviétique près des foules trop confiantes et ne favorise la prise du pouvoir par le matérialisme militant en nombre de pays où l'idéologie communiste compte déjà de massives sympathies.*

Il faut ajouter que, si les autres communions chrétiennes ont la ressource — dont elles ne manquent pas d'user — de distinguer des intérêts d'ordre politique, qui ne sont pas de leur ressort, les relations d'ordre proprement ecclésiastique qu'elles entendent reprendre ou développer en toute liberté chrétienne avec l'Eglise Orthodoxe de Russie, il ne parait pas qu'il en aille de même pour l'Eglise romaine. Non point, certes, que sa position soit, en principe ou en fait, plus liée aux intérêts politiques que celle de ces autres communions; mais parce que, si on la voit soucieuse de la destinée des communautés catholiques des pays communistes et si on la sait ne pas être indifférente au témoignage chrétien porté en ces pays, souvent héroïquement, par de nombreux membres des communions non catholiques,

les rapports qu'elle a amorcés avec les Eglises Orthodoxes ne relèvent encore que d'initiatives privées et ne s'étendent guère, sinon fort indirectement, jusqu'au patriarcat de Moscou. On pouvait, du reste, s'attendre à ce que l'attitude de non-participation qu'elle a adoptée en regard du Mouvement œcuménique la prive, le cas échéant, de certaines occasions et possibilités d'intervention. Ce n'est pas le moindre paradoxe de la situation présente que l'Eglise qui s'est le plus ouvertement préparée à exercer un jour en Russie une influence au service de la foi chrétienne semble aujourd'hui la moins empressée à profiter de l'entrebâillement du « rideau ». Il est vrai que, dans cette tranche d'histoire que nous vivons, le dernier mot est bien loin d'être dit. Sur la vaste scène du monde, la pièce n'est pas jouée encore.

On ne doit d'ailleurs pas perdre de vue qu'en raison de son expansion universelle et de son étroite cohésion dans l'unité de foi et de gouvernement, l'Eglise romaine pose, aux yeux de tout pouvoir irréligieux aspirant à une domination mondiale, un problème sensiblement différent de celui que peuvent poser des confessions chrétiennes locales et fragmentées.

Tel est, en bref, l'état de la question en ce moment, sans aucun doute important, de la destinée religieuse de l'humanité. La suite montrera ce qu'aura donné, pour l'avenir du christianisme (malheureusement affaibli par ses divisions) l'attitude adoptée par chacune des grandes confessions chrétiennes. Celles d'entre elles qui sont groupées dans le Conseil œcuménique des Eglises auront certainement le souci de ne pas agir en ordre dispersé. On comprend le problème de conscience qu'elles ont à résoudre. Une démarche inconsidérée de leur part pourrait, soit rendre plus difficile qu'elle n'a jamais été la situation, en Russie, de l'Eglise Orthodoxe et des autres confessions chrétiennes qui y ont des communautés, soit tourner, en fin de compte, au profit de l'expansion de l'athéisme militant dans le reste du monde. Elles ne peuvent pas ne pas être conscientes de ce double risque tout en demeurant éveillées à cet autre : celui de la politique dite des occasions manquées.

ISTINA.

DOCUMENTS

LE PATRIARCAT DE MOSCOU ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

En réponse à la lettre que lui avait adressée le Comité central du Conseil œcuménique des Églises et dont nous avons publié le texte (cf. Istina, 1955, n° 4, pp. 389-393), le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe patriarcale de Moscou a envoyé, en février dernier, la missive suivante au même Comité central. On remarquera que, dans cette réponse, le Saint-Synode ne traite encore que de la question de la paix, sans s'arrêter à celles de la justice et de la liberté soulevées dans la lettre du Conseil œcuménique. L'exposé des réflexions suscitées par les autres thèmes étudiés lors de l'Assemblée d'Evanston est remis à plus tard. Il est d'ailleurs normal que les quelques mois écoulés n'aient pas suffi pour faire, sur les documents si denses de cette Assemblée, l'étude sérieuse qu'ils appellent. On notera encore le fait très important d'une acceptation de principe d'une rencontre avec les dirigeants du Conseil œcuménique.

Réponse du Saint-Synode de Moscou au Comité central du Conseil œcuménique

MESSIEURS LES PRÉSIDENTS, MONSIEUR LE SECRÉTAIRE GÉNÉRAL,

En adressant, par votre intermédiaire, nos salutations aux honorables dirigeants du mouvement œcuménique et de ses organismes centraux, mon premier devoir est de vous transmettre, à vous personnellement, ainsi qu'au Comité central du Conseil œcuménique des Églises, la sincère gratitude de Sa Sainteté le Patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis, et du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe, pour la communication datée du 5 août dernier et envoyée en réponse à notre

lettre du mois de février, exprimant l'opinion de l'Église orthodoxe russe sur quelques-unes des résolutions de la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises.

L'époque dans laquelle nous vivons est favorable aux contacts entre chrétiens. C'est pourquoi, en répondant à votre lettre, je voudrais, en premier lieu, affirmer combien de tels contacts me semblent désirables. En effet, je tiens à souligner le devoir qui nous oblige, animés de zèle apostolique pour la gloire de Dieu, à employer ce temps à nous mieux connaître, non seulement dans ces choses qui nous divisent, mais principalement dans celles que nous possédons en commun et par lesquelles nous sommes spirituellement apparentés. Dans la conviction de notre commun désir du Christ, le Sauveur du monde, nous cherchons à accomplir tout ce qu'il nous a commandé.

L'Église orthodoxe russe ne cesse de s'efforçer dans ce sens, et pour cela elle entretient un vivant échange de lettres et de visites avec des communautés chrétiennes d'autres pays. Elle examine avec ces chrétiens les problèmes que pose le développement des relations entre les diverses Églises et organismes chrétiens, ainsi que ceux de la participation et du rôle des chrétiens dans la défense de la paix. Ce qui, en somme, est en harmonie avec les idées exprimées dans votre lettre.

De quelle façon pouvons-nous concevoir notre collaboration en matière d'unité chrétienne ? Je pense qu'en ce domaine des résultats particulièrement bénis découleraient du combat mené côte à côte par des chrétiens de dénominations différentes, y compris les participants au mouvement œcuménique, avec l'Église orthodoxe russe, pour la défense de la paix. Nous sommes convaincus que des efforts concertés, dirigés vers ce haut but qu'est l'établissement d'une paix durable sur la terre, exprimeraient concrètement notre certitude chrétienne et contribueraient à un accord des esprits. Nous avons également le ferme espoir que le Conseil œcuménique des Églises, suivant l'ordre de Notre-Seigneur et Sauveur, voudra contribuer, dans cette sainte entreprise, à l'unité des chrétiens.

La lettre à laquelle je réponds ici parle de rechercher les moyens par lesquels le Conseil œcuménique des Églises pourra s'engager dans une action chrétienne, en vue de l'établissement de la paix, la justice et la liberté. A ce propos, les résolutions du Conseil qui sont un appel aux gouvernements des grandes puissances en vue du désarmement, de l'interdiction des armes atomiques, de l'emploi pacifique de l'énergie nucléaire et de l'échange de trésors matériels et spirituels, méritent l'attention. L'Église Orthodoxe russe ne relâche pas non plus ses efforts dans ce sens, et c'est par conséquent une joie pour nous de voir, dans cette détente des relations internationales qui s'est manifestée par « l'esprit de Genève », les bons fruits d'efforts communs. Néanmoins, en dépit de ces résultats positifs, le but de notre action commune demeure loin de notre atteinte; en effet, la course aux armements continue, les réserves d'armes atomiques augmentent, l'Allemagne et la Corée restent divisées. Tout cela montre que la méfiance entrave encore le bon vouloir de ces dirigeants gouvernementaux dont dépend la solution pacifique des problèmes évoqués ci-dessus. Tout n'est donc pas encore fait pour for-

tifier la paix, et c'est pourquoi nous, chrétiens, ne pouvons pas nous tenir à l'écart de cette grande tâche ni relâcher nos efforts dans cette direction.

Nous croyons que, dans cette question dont notre temps sent particulièrement la pression — celle du maintien et de l'affermissement de la paix —, nous atteindrons à des résultats bénis si nous restons sur le terrain de l'amour chrétien qui nous rassemble en une fraternité. Le désir exprimé par le Conseil œcuménique des Églises d'avoir avec l'Église Orthodoxe russe des relations plus cordiales nous réjouit.

Pour ce qui est du développement de ce que votre lettre nomme une active collaboration chrétienne, la proposition du Conseil œcuménique des Églises d'avoir une rencontre personnelle de ses représentants et de membres dirigeants de l'Église Orthodoxe russe est bienvenue, car collaborer sur le plan de l'amour et de la paix promet de nous conduire à la compréhension mutuelle.

Nous avons reçu un exemplaire du rapport complet de la deuxième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston. Nous vous en remercions et nous l'étudions avec l'attention qu'il mérite. Notre intention est de vous faire part, en temps opportun, de nos réflexions sur les questions qu'il traite.

Dans l'amour fraternel du Christ, au nom de Sa Sainteté le Patriarche et du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe russe,

Signé : Métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna,
membre du Saint-Synode.

(Cité d'après S.Œ.P.I., Genève, 24 février 1956.)

UNE DÉLÉGATION PROTESTANTE AMÉRICAINE EN UNION SOVIÉTIQUE

Une délégation composée de membres en vue de diverses Églises chrétiennes, anglicanes et protestantes, s'est rendue en Union soviétique en mars dernier pour y enquêter sur la situation religieuse actuelle et sur les rapports existant entre les Églises et le pouvoir civil. Une présence d'une dizaine de jours en Russie a permis à cette délégation d'avoir de nombreux contacts avec les représentants des diverses Églises, en particulier de l'Église Orthodoxe patriarcale et des communautés baptistes.

Il ne sera pas sans intérêt d'énumérer ici les noms et qualités des membres de cette délégation :

Dr Eugène Carson Blake, président du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis.

Très Révérend Henry Knox Sherrill, évêque président de l'Église protestante épiscopale (de la communion anglicane).

Dr Franklin Clark Fry, président de l'Église luthérienne unie en Amérique.

M. Charles C. Parlin, membre laïc de la Commission d'administration du Conseil national des Églises.

Dr Herbert Gezork, membre du Département des Affaires internationales du même Conseil.

Dr Roswell P. Barnes, secrétaire général associé de ce Conseil.

Dr Walter W. Van Kirk, directeur exécutif du Département des Affaires internationales de ce Conseil.

Dr Paul B. Anderson, membre de ce même Département.

Il faut noter aussi, bien qu'en l'occasion ils n'aient point agi en cette qualité, que le Très Rév. Henry Knox Sherrill *est également l'un des présidents du Conseil œcuménique des Églises, et le Dr Franklin Clark* Fry, *président de son Comité central.*

A son retour en Amérique, la délégation a publié une déclaration que son importance nous invite à reproduire entièrement ici. Nous en empruntons la traduction française au Service Œcuménique de Presse et d'Information, *n*os *13-14, 30 mars, 6 avril 1956. La déclaration est datée du 23 mars 1956.*

DÉCLARATION DE LA DÉLÉGATION

Nous avons été envoyés en mission auprès de dirigeants ecclésiastiques en Russie. Nous savions à l'avance qu'il serait malaisé d'arriver à nous comprendre, sans parler de nous mettre d'accord. Mais nous sommes partis persuadés que dans une époque de tension mondiale, caractérisée par une profonde séparation entre l'Est et l'Ouest, des chrétiens de diverses origines et traditions doivent pouvoir parler ensemble avec franchise en un effort pour clarifier les différences et chercher les zones d'accord. Et c'est ce que nous avons fait.

L'expérience a été profitable. Nos conversations nous ont appris à mieux comprendre les hommes d'Église russes. Nous sommes également sûrs que nos claires affirmations face à face leur ont, à eux aussi, permis de mieux nous comprendre.

Cette visite doit être considérée comme un premier pas qui sera suivi de correspondance et de nouveaux échanges. Ainsi limitée dans son objectif, notre mission a été accomplie et nous la considérons comme une nette réussite.

Nous avons été reçus avec une généreuse hospitalité. Nous avons eu des conférences organisées et d'innombrables conversations privées,

étant constamment en compagnie de chrétiens russes. Nous avons visité de nombreuses églises et participé aux services des orthodoxes comme des baptistes. Des luthériens des États baltes et des Arméniens orthodoxes se sont joints à nos discussions. Nous avons eu l'occasion de visiter des séminaires de théologie, des académies, des monastères.

En outre, nous avons tenu deux conférences avec les Conseils du gouvernement soviétique qui s'occupent des questions religieuses. Comme nous avons été là-bas dans un dessein nettement ecclésiastique, nous ne ferons aucun commentaire sur les conditions économiques et politiques de l'Union soviétique, sauf dans les cas où ces conditions influent directement sur les Églises.

Il est évident que l'Église et l'État ont trouvé — au moins temporairement — un accommodement.

On a dit et redit que l'Église et l'État sont séparés. En un sens restreint, c'est vrai, selon nos conceptions. Il semble n'y avoir aucune immixtion de l'État dans les questions cultuelles. Les paroissiens sont nombreux et fervents dans les églises relativement rares et où prédominent les personnes âgées et les femmes. Les quelques séminaires de théologie qui sont ouverts ont autant d'étudiants qu'ils peuvent en recevoir. Quelques églises ont été réparées et quelques nouvelles sont en construction, mais leur nombre est loin d'être suffisant.

Les limites les plus strictes imposées à l'Église le sont dans le domaine de l'éducation. Il semble qu'il n'y ait aucune instruction religieuse, sauf au foyer, par les parents ou, à l'occasion d'une visite, par un prêtre ou un pasteur de passage. Quant aux ouvrages religieux, ils se limitent presque exclusivement aux livres liturgiques. Il est clair que les Églises sont en général confinées en elles-mêmes. Elles considèrent que leur rôle est de sauver les âmes et de les préparer au Ciel. Elles ne montrent que peu d'intérêt pour autre chose, comme la vie sociale ou intellectuelle de leurs fidèles. L'idée reçue est que la science est affaire de raison, la religion de sentiment. Les questions d'instruction, d'économie et de politique sont du ressort de l'État. Les choses de la foi, de la naissance à la mort, sont du domaine de l'Église.

Cette division si tranchée, dans une population qu'imprègne rapidement une éducation scientifique infléchie vers les postulats athées, est peut-être plus dangereuse pour l'Église que le contrôle politique.

Cette conception dominante de la mission de l'Église est à nos yeux insuffisante. Elle n'a pas toujours été comprise de façon si étroite par l'Église de ce pays. Indubitablement, il y a une différence fondamentale entre la conception de la mission de l'Église que nous avons trouvée aujourd'hui en Union soviétique et celle qui prévaut dans nos propres Églises. Nous espérons que d'autres conversations dans l'avenir les amènera, eux comme nous-mêmes, à une compréhension plus profonde de la mission de l'Église. Pour ce qui est de nous, nous sommes déjà reconnaissants de ce qu'il nous a été donné de découvrir des éléments d'adoration et de mystère dans le christianisme. Nous espérons que des contacts futurs les conduiront à se préoccuper davantage de la totalité de la vie.

Depuis un certain nombre d'années, la politique du gouvernement soviétique a été de décourager la persécution contre les Églises, et de

considérer le clergé et les autres croyants comme de loyaux citoyens. Simultanément, le gouvernement a augmenté l'agressivité de l'instruction scientifique, comme moyen de déracinement final de la religion. Ainsi, l'Église est plus libre que pendant les décennies écoulées, mais elle est placée devant une alternative plus subtile. Notre espoir est que, même à l'intérieur des limites imposées par l'État, l'Église trouve les réponses qui conviennent et les moyens efficaces pour maintenir vivante la foi chrétienne et la fortifier.

En échange de leur liberté de culte, les chefs des Églises sont apparemment enclins à suivre la direction communiste soviétique dans d'importants domaines. Peut-être que le plus désolant exemple de cette tendance se voit dans la question de la propagande pour la paix.

Nous avons discuté cette question en toute franchise. Nous sommes convaincus que les Églises et le peuple russes désirent ardemment la paix. Toutefois, les déclarations des dirigeants des Églises étaient presque toutes identiquement uniformes dans leurs appels vagues à la « défense de la paix » qui ne tiennent pas compte de la réalité de la situation mondiale ni des faits historiques.

Il nous est apparu que leur conception de la paix dérive non seulement du bureau soviétique des affaires étrangères, mais encore d'une notion erronée de la mission de l'Église.

Nous fîmes remarquer que le Conseil mondial de la Paix, auquel des têtes de l'Église de Russie ont manifestement donné leur appui, a constamment suivi la même ligne que le gouvernement soviétique et que les Occidentaux qui y ont participé ne représentaient pas réellement les Églises occidentales. Nous soulignâmes la nécessité de trouver quelque autre base que celles de leurs positions passées si nous devions travailler ensemble à la paix.

Nous avons clairement affirmé que les moyens d'atteindre la paix sont aussi importants que la fin elle-même. Particulièrement, nous avons mis en avant certaines vues du Conseil national des Églises, par exemple : 1) la paix est inséparable de la justice, du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales; 2) la réduction et l'abolition des armes atomiques sont inséparables d'une inspection et d'un contrôle effectifs, ainsi que de celles des autres armements; 3) la liberté et l'indépendance des peuples assujettis ou colonialisés seront le plus sûrement atteintes par des procédés conformes aux lois et à l'ordre public et par le moyen d'élections libres sous contrôle international.

Les contacts que nous avons déjà pu avoir avec les dirigeants d'Églises en Union soviétique ont été de valeur. En dépit de nombreuses et délicates divergences, nous avons trouvé d'importants terrains communs en tant que chrétiens. Nous nous réjouissons de continuer nos conversations aux États-Unis en juin. Nous avons été reçus avec courtoisie par les Russes et nous espérons qu'on fera de même pour eux ici. Un premier pas a été fait. Sous la conduite et avec la puissance de Dieu, nous croyons que les Églises de Jésus-Christ peuvent servir à la réconciliation et au salut des nations.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1955. Octobre. — *Partie officielle* : *Message* de sympathie adressé au patriarche de Constantinople et au peuple grec, à l'occasion des événements d'Istamboul (septembre 1955) (signent les grands dignitaires de l'Église Orthodoxe russe), p. 3. — *Message* (aux mêmes) de la part de l'Église Orthodoxe géorgienne, p. 3. — *Déclarations* du patriarche d'Alexandrie, Christophore, et de la délégation orthodoxe roumaine, à l'occasion de la visite faite à l'Église russe en juillet 1955 (on remarque l'assistance nombreuse aux offices, la liberté dont jouit l'Église russe, la coopération de l'Église et du gouvernement. On insiste sur le rôle que l'Église russe est appelée à jouer dans le concert des Églises orthodoxes autocéphales; la délégation roumaine limite ce rôle à l'affermissement des liens fraternels entre les diverses Églises autocéphales; le patriarche Christophore, par contre, affirme que toutes les Églises autocéphales « ont besoin du soutien et de la protection de l'Église russe » et qu'il est dans leur intérêt, comme dans celui de la cause de l'unité, de le comprendre avant qu'il soit trop tard. La délégation a été aussi frappée par la jeunesse d'une grande partie du clergé), pp. 4-6. — *Lettre* du patriarche de Roumanie, Justinien (adressée au métropolite de Kroutitsa, Nicolas, après la visite faite à l'Église russe), p. 6. — *Télégrammes* envoyés au patriarche Alexis par le président de l'Église évangélique de Rhénanie, Held (après une visite en Russie), pp. 6-7. — *Annonce du départ* des deux délégués orthodoxes russes pour le *Congrès de patrologie d'Oxford*, p. 7. — Réception à la patriarchie de Moscou en l'honneur du premier ministre de Birmanie, Ou Nou, pp. 7-8. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Visite* du patriarche Alexis à Krasnodar, consécration de l'évêque de Novorossisk, auxiliaire du diocèse de Krasnodar, Serge, pp. 9-11. — *Visites pastorales*, dans le diocèse d'*Archangelsk*, par l'évêque Théodose; dans le diocèse de *Tachkent*, par l'évêque Hermogène et dans le diocèse de *Pskov*, par l'évêque Jean, pp. 11-13. — *Consécration d'églises* restaurées (à Soubbotova en Circassie et à Kyrsanovka dans le district de Karatchan), pp. 13-14. — *Nécrologe*, p. 14. — *Anniversaire* de la mort du métropolite Hermogène, p. 15. — *Nomination et consécration* de l'archim. Serge comme évêque de Novorossisk, pp. 15-16. — *Discours* du patriarche Alexis lors de cette solennité, pp. 17-18. — Prot. D. Vvedensky, *L'Église de la Transfiguration du Seigneur* (note historique et description de l'Église cathédrale de Moscou), pp. 18-21. — *Vie paroissiale* : Hiérom. Jean, *Le ministère pastoral* (mission et rôle du pasteur d'âmes, d'après saint Jean Chrysostome), pp. 21-26. — P. Sokolovsky, *Évangiles de la messe* (explication des évangiles des 22e, 23e, 24e, 25e, 26e et 27e dimanches après la Pentecôte), pp. 26-30. — *Flambeaux de la vie de l'Église* : *Le bienheureux Joseph Volotsky* (moine du

monastère de Volokolamsk qui vécut entre 1439 (1440) et 1515), pp. 31-33. — *Prédication* : Métropolite Nicolas, *Le secours* (*du Seigneur*, sermon donné à Moscou), pp. 34-36. — *Défense de la paix* : Prot. G. Soloviéi, *Entre la vie et la mort* (souvenirs concernant l'activité « patriotique et ecclésiastique » du métropolite Nicolas, pendant la guerre, comme exarque de l'Ukraine occidentale), pp. 37-40. — *Articles* : Prot. K. Konstantinov, *Le culte orthodoxe dans la vie du chrétien* (commentaire dogmatique, historique et liturgique de l'office de la Présentation de la Mère de Dieu au Temple), pp. 41-48. — A. Ossipov, *Autour d'une nouvelle édition de la Bible russe à l'étranger* (l'auteur critique l'édition de la Bible russe faite en 1952 par la Société biblique russe de Washington. On lui reproche une trop grande influence protestante; notamment on a mis en appendice les livres deutéro-canoniques, comme s'il s'agissait d'apocryphes. Or, pour l'Église Orthodoxe, ces livres, bien que non canoniques, font partie de la Bible. En raison encore d'autres modifications du même genre, on reproche aux éditeurs la prétention, exprimée par eux, de donner le texte de la Bible du Saint-Synode russe et on souligne l'opportunité et le besoin de la publication de la Bible du patriarcat russe, déjà entreprise), pp. 48-53. — A. Vassiliev, *Pour le 400e anniversaire de la fondation de l'Église de la* « Protection, qui est dans le fossé » (note historique et descriptive de cette Église plus connue, depuis 1588, sous le titre de « Basile le Bienheureux »), pp. 54-58. — *De la vie des autres confessions* : M. Dobrynine, *L'Église jacobite* (doctrine, liturgie, rite et hiérarchie de cette Église), pp. 59-64. — *Chronique* : *Hôtes étrangers* à la patriarchie de Moscou (pendant le mois de septembre, quatre visites), p. 65. — Participation des représentants de l'Église Orthodoxe russe aux réceptions officielles organisées en l'honneur des hôtes étrangers (neuf fois, entre le 29 juillet et le 21 septembre 1955, des représentants de l'Église Orthodoxe russe ont pris part aux réceptions organisées par le gouvernement soviétique, pour des hôtes comme le chancelier Adenauer, le président Grotewohl, les délégations parlementaires belge, française et japonaise), pp. 66-67. — Archim. Cyprien (d'Alexandrie), *Parole de reconnaissance* (message de reconnaissance adressé à l'Église Orthodoxe russe après une visite. Même insistance que dans les déclarations du début de ce numéro sur le besoin d'unité entre les Églises Orthodoxes autocéphales et sur le rôle spécial, qui revient à l'Église russe, d'être l'animatrice et la promotrice de ce mouvement), pp. 67-68. — *Lettres* des amis anglais (impressions, après leur voyage en Russie, par Stanley Evans et Roland Clarke, chefs d'une délégation du clergé anglican ayant visité la Russie en juin 1955. On souligne que de pareils contacts facilitent la compréhension réciproque et le rapprochement en vue de l'union dans la doctrine et le rite; on exprime l'espoir que la rencontre projetée entre théologiens russes et anglicans aura lieu bientôt), pp. 68-71. — *Nouvelle arrivée d'hôtes d'Allemagne occidentale* (reportage sur la visite d'un groupe de dignitaires de l'Église évangélique de l'Allemagne occidentale. Les toasts des hiérarques russes ont insisté sur le rapprochement entre les deux Églises, mais surtout sur l'amitié des deux peuples), pp. 72-80.

Novembre. — *Partie officielle* : *Réception au Kremlin* (participation des hiérarques de l'Église Orthodoxe russe à la réception organisée par le gouvernement soviétique pour le 38e anniversaire de la Révolution d'Octobre), p. 3. — *Décisions* du Saint-Synode, p. 3. — Télégrammes de félicitations (adressés par le patriarche Alexis et le métropolite Nicolas à l'empereur d'Ethiopie, Haïlé Sélassié, et au primat d'Ethiopie, à l'occasion de l'anniversaire de l'empereur), p. 4. — *Décès* du métropolite de Léningrad et de Novgorod, Grégoire, p. 5. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Visites pastorales* (ont fait des visites pastorales dans leurs diocèses : Varsanuphe, évêque de Kalinine et Kachine; Jean, évêque

de Pskov et de Porkhov; Nicolas, évêque de Riazan), pp. 6-8. — *Consécration* d'une nouvelle Église (dans le village Krouka, région de Rovno), p. 8. — *Vie paroissiale* : P. Sokolovsky, *Évangiles de la messe* (explication des évangiles des 28e, 29e, 30e et 31e dimanches après la Pentecôte), pp. 9-11. — Prot. N. Ponomarev, *Le chant d'Église* (se référant aux instructions du patriarche Alexis qui demandait au clergé, dès 1948, de restaurer la pureté du chant d'Église, l'auteur s'élève contre le chant mesuré à l'Église et contre l'abus des solistes; il recommande avec insistance l'introduction du chant simple et classique dans l'Église Orthodoxe où tous les fidèles chantent ensemble la même mélodie), pp. 12-15. — *Dans les séminaires* : *Commencement de l'année scolaire*; à *Moscou*, par N. Doktoussov; à *Léningrad*, par P. Ignatov; à *Saratov*, par N. Ivanov; à *Minsk*, par N. Missuk; en *Volhynie*, par M. Varjansky; à *Odessa*, par N. Polétéchitchenko (dans les discours adressés aux étudiants, on insiste sur la grandeur de la vocation ecclésiastique et sur la nécessité de prendre cette voie pour sa valeur intrinsèque, de bannir toute préoccupation du monde, d'obéir en tout à l'Église pour pouvoir devenir de vrais miroirs du Christ. D'après les comptes rendus, c'est à Léningrad, Saratov et Odessa que ce langage a été tenu aux étudiants en théologie), pp. 15-18. — *Flambeaux de la vie de l'Église* : I. Potapov, *S. Denys l'Aréopagite*, pp. 18-20. — N. Pétoukhov, *Le Bienheureux Maxime le Grec*, pp. 20-23. — *Prédication* : Métropolite Nicolas, *Notre devoir* (sermon donné à Moscou au début de l'Avent, 1955), pp. 24-27. — *Défense de la paix* : *Message du Conseil mondial pour la paix* (adressé de Vienne, octobre 1955, à l'opinion mondiale), p. 28. — A. Ossipov, *Comment éviter un nouveau Hiroshima?* (lors du dixième anniversaire du premier bombardement atomique, la revue anglaise *Peace News* a posé cette question au patriarche Alexis. Le métropolite Nicolas a répondu que, pour échapper à la peur et à la menace d'une pareille catastrophe, il fallait instaurer la charité, la fraternité et la solidarité entre tous les habitants de la terre. Le hiérarque orthodoxe a ajouté que tel est l'enseignement de Jésus-Christ. Dans l'article, on montre d'abord le sens profondément humain de cette réponse et en conclusion son sens chrétien), pp. 29-33. — *Articles* : K. Konstantinov, *Le culte orthodoxe dans la vie du chrétien* (notes historiques, liturgiques et spirituelles sur le temps de l'Avent), pp. 34-46. — A. Serguiéenko, *Le saint abbé Dorothée, docteur de la morale chrétienne* (notes sur la doctrine morale et spirituelle de saint Dorothée), pp. 46-55. — A. Ossipov, *Réflexions sur la Bible russe* (l'auteur examine plusieurs problèmes que pose une réédition de la Bible russe, en préparation : valeur théologique et ecclésiale d'une traduction, autorité du texte hébreu et des LXX, comme aussi de la Bible slave; adaptation à la langue vivante, ponctuation et orthographe), pp. 55-62. — *De la vie des autres confessions* : *Élection du patriarche-catholicos des Arméniens*, pp. 63-64. — K. Sborovsky, *La deuxième conférence internationale des patrologues à Oxford* (le congrès est vu sous le signe de la recherche de l'unité entre les chrétiens. On donne les titres des communications faites par la délégation de l'Église Orthodoxe russe (Moscou), le texte de l'allocution du prof. Parijsky et des impressions de voyage), pp. 64-66. — N. Ouspensky, *Quelques traits de la vie religieuse en Angleterre* (l'auteur a fait partie de la délégation orthodoxe russe qui a visité l'Angleterre en juillet 1955 et qui a fixé les questions théologiques à discuter dans les rencontres projetées entre orthodoxes et anglicans. On donne d'abord un bref aperçu sur l'histoire de l'Église anglicane; d'après cet auteur, le mouvement « Haute Église » tendrait à s'éloigner de plus en plus, non seulement des influences protestantes, mais aussi des survivances des déviations catholiques et voudrait retrouver la pureté du christianisme primitif; ce qui revient à se rapprocher de l'orthodoxie. On souligne le sens profond de la prière anglicane, l'intensité de la vie sacramentelle, on décrit les lieux de

culte et les principaux offices de la liturgie anglicane), pp. 66-73. — *Chronique : Impressions après un voyage en Union Soviétique* (cinq membres de la délégation de l'Église évangélique d'Allemagne occidentale donnent ici leurs impressions sur la visite faite à l'Église russe, mentionnée dans le numéro précédent, pp. 72-80 : comme Allemands, ils ont trouvé le pardon du peuple russe; comme chrétiens, ils ont rencontré des frères qui servent le même Seigneur dans une Église respectée sincèrement par l'État soviétique), pp. 74-78. — *Réceptions à la patriarchie de Moscou*, p. 78. — *Présence des représentants de l'Église Orthodoxe russe aux réceptions officielles organisées par le gouvernement soviétique* en l'honneur des hôtes étrangers, p. 79. — *Bibliographie* : I. Potapov, *Edinaia Tserkov*, recension de revue.

Décembre. — *Partie officielle* : *Message* du patriarche de Constantinople, Athénagore (remercie le patriarche Alexis pour sa lettre de sympathie, lors des événements d'Istamboul), p. 3. — *Salutation* adressée par le métropolite Nicolas à l'Académie théologique réformée de Budapest, à l'occasion de son centenaire, pp. 3-4. — *Remerciements* du doyen de cette Académie, p. 4. — *Télégramme* de remerciement de l'archevêque d'Ethiopie, Basile, adressé au métropolite Nicolas (remercie pour les félicitations faites par le hiérarque russe, à l'occasion de l'anniversaire de l'empereur), p. 4. — *Nomination* d'un nouveau recteur pour l'Église bulgare de Moscou (le précédent, l'archim. Maxime est promu secrétaire général du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe bulgare), p. 4. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Solennité religieuse*, p. 5. — *Visites pastorales* et diverses nouvelles sur la vie des diocèses, pp. 5-9. — *Retour dans la patrie* (arrivée à Irkoutsk de trois prêtres venant de Chine), p. 10. — *Anniversaire* de décès, *nécrologe* (hiéromoine Innocent du diocèse de Rostov, le métropolite de Alma-Ata et du Kazakhstan, Nicolas, et le métropolite de Léningrad et Novgorod, Grégoire), pp. 10-23. — *Nomination et consécration* d'évêque (l'archim. Serge Goloubtsov consacré évêque de Staroroussky et auxiliaire de Léningrad), pp. 23-25. — *Discours* du patriarche Alexis, à l'occasion de cette consécration, p. 26. — *Retour du schisme de Karlovtzy* (le P. Vladimir Iankovsky d'Adélaïde (Australie) est passé de la juridiction de Karlovtzy à celle du patriarcat de Moscou), pp. 26-27. — *Vie des séminaires* : A. Ostapov, *Solennité annuelle à l'Académie théologique de Moscou* (on note une exposition d'icones exécutées par le cercle artistique du séminaire de Moscou), pp. 27-28. — A. Matviéev, *Enseignement théologique par correspondance à l'Académie de Léningrad* (des cours de théologie par correspondance fonctionnent depuis plusieurs années auprès de l'Académie de Léningrad. Destinés à tous les prêtres russes, ces cours veulent, selon le cas, donner la formation théologique, la compléter ou simplement maintenir la préoccupation de la science sacrée. Chaque année, on organise trois sessions d'études pour les prêtres inscrits. On atteindrait actuellement plus de quatre cents prêtres. Il faut en principe une année et demie de cours par correspondance pour une année scolaire normale au séminaire ou à l'académie. Environ cent prêtres auraient achevé le cycle du séminaire et plus d'une dizaine, celui de l'académie), pp. 28-29. — V. Cholomytsky, *Quels sont les sujets de thèses dans nos séminaires* (quatre étudiants de l'Académie de Léningrad ont présenté des thèses sur des *questions bibliques*. On donne le sujet des deux d'entre elles : « Le symbole de la vigne dans la Sainte Écriture » et « Le service pastoral des grands prophètes ». Sur des *questions d'histoire* furent présentées les thèses suivantes : « L'Hiérom. Macaire Optinsky et son rôle dans l'histoire du monachisme russe », « Vélénine et son rôle dans la renaissance nationale des Bulgares », « L'importance de Pogodine dans la renaissance du slavisme », « Le christianisme parmi les peuples lettons aux XIIe et XIIIe siècles » et une

autre dont les termes ont été donnés dans le numéro de juillet de la *Revue du patriarcat* — cf. *Istina*, 1955, p. 398 — « Le rôle du clergé orthodoxe dans la lutte de libération du peuple ukrainien dans la première moitié du XVIIe siècle ». Sujets de *patrologie* : « Saint Cyprien, évêque de Carthage, d'après ses œuvres »; de *dogmatique* : « L'importance du dogme de Jésus-Christ Homme-Dieu pour la vie morale et religieuse ». *Autres sujets* : « La figure spirituelle et morale du hiérarque russe, d'après les saints russes du XIe au XVIe siècle »; « L'importance morale de la prière dans la littérature russe ». Les étudiants des cours par correspondance ont travaillé surtout sur les thèmes suivants : « La figure du Messie dans l'évangile selon saint Matthieu », « L'origine de l'évangile selon saint Luc », « Les lettres de saint Basile le Grand comme source de renseignements sur sa vie et sur son activité », « Saint Siméon, le Nouveau théologien, et sa conception théologique » et « Les caractéristiques de la prédication en Russie à la fin du XIXe et au début du XXe siècle »), pp. 29-30. — *Flambeaux de la vie de l'Église* : N. Pétoukhov, *Saint Jonas, archevêque de Novgorod* (évêque de Novgorod de 1458 à 1470, il est connu comme ardent défenseur des liens avec Moscou et opposant farouche au rapprochement avec la Pologne et la Lithuanie et, par là, avec le catholicisme), p. 31. — *Prédication* : Métropolite Nicolas, *Actions de grâces* (sermon donné à Moscou à la veille du jour de l'an), pp. 32-34. — *Défense de la paix* : A. Ossipov, *Une année d'efforts pacifiques* (aperçu sur les grands événements de la lutte pour la paix en 1955. Après avoir montré les initiatives de l'Union Soviétique dans ce domaine, on insiste sur la contribution apportée par l'Église Orthodoxe russe : messages adressés au monde entier, visites à l'étranger, réception d'hôtes étrangers et surtout effort fait par l'Église russe pour orchestrer l'action des Églises orthodoxes autocéphales en faveur de la paix et pour entretenir, dans le même but, des relations d'amitié avec les autres confessions chrétiennes), pp. 35-41. — *Articles* : K. Konstantinov, *Le culte orthodoxe dans la vie du chrétien* (notes historiques, liturgiques et dogmatiques sur la vigile de Noël), p. 42-47. — V. Sabytchev, *La doctrine de l'Église Orthodoxe sur le culte de la Mère de Dieu* (texte de la leçon inaugurale donnée à l'Académie de Léningrad le 1/14 octobre 1955. La grandeur spéciale de la Sainte Mère de Dieu tient en ce qu'elle est le chef-d'œuvre de la création. Dieu l'a faite telle pour qu'elle soit digne de servir dans le mystère de notre salut. Pour ce qui est de la sainteté de Marie, l'auteur affirme qu'elle n'a eu aucun péché personnel; le péché originel l'a touchée « comme une cause d'imperfection de la nature humaine, pouvant amener la tentation mais non la séduction ». La dormition a été pour la Vierge un passage à une autre vie, elle n'a pas connu la corruption, ayant été ressuscitée et élevée auprès de son Fils), pp. 48-55. — Évêque Michel, *Manuscrits chrétiens anciens* (traduction en russe et étude des fragments de manuscrits sur papyrus découverts en Égypte et publiés pour la première fois en 1935. On conclut qu'ils ne concernent pas les évangiles canoniques ni les apocryphes, mais qu'il s'agit d'agrapha), pp. 56-63. — *Vie des autres confessions* : *Une grande fête de l'Église arménienne* (Synode général des arméniens et élection d'un nouveau patriarche-catholicos; l'Église Orthodoxe russe y était représentée par le métropolite de Minsk et de Biélorussie, Pitirim), pp. 64-70. — *Bibliographie* : Kurt Aland, *Kirchengeschichte in Lebensbildern*, Berlin, 1954, recension par l'évêque Michel, pp. 71-73. — *Index* des articles publiés dans la revue pendant 1955, pp. 74-75.

Christianisme et Universalité [1]

Que l'Eglise doive parler toutes les langues et assumer toutes les cultures est une exigence de son universalité. Mais il y a universalité et universalité; pour les uns, universalité serait synonyme d'uniformité; pour les autres, au contraire, universalité implique unité dans la diversité et diversité dans l'unité. Ceux-là affirment la primauté de la culture occidentale sur toutes les autres; ceux-ci estiment que la suprématie occidentale n'a rien de définitif.

C'est pour avoir confondu l'universalité avec l'uniformité qu'au XIXe siècle, l'Occident chrétien a conçu l'Eglise catholique comme un train en mouvement dans lequel les chrétiens de race blanche occupent seuls les wagons-lits, les wagons-restaurants, les wagons de première et de seconde classes, laissant aux peuples de couleur les troisièmes classes et parfois même les wagons à bestiaux. Je préfère, quant à moi, — et je pense que, tous ici, vous êtes de mon avis — me représenter l'universalité de l'Eglise comme une rosace dont le Christ serait le centre, et chaque pétale, le symbole d'une langue particulière, d'une mentalité particulière, d'une culture particulière et d'un peuple particulier.

Selon ces deux conceptions de l'universalité, la place de la

1. Conférence prononcée à la *Semaine des Intellectuels catholiques français*, le 17 novembre 1955. Bien que ce texte concerne les problèmes missionnaires de l'Extrême-Orient et, à ce titre, sorte du cadre habituel de notre revue, nous avons cependant estimé opportun de le publier. Les questions d'adaptation qu'il évoque — et qu'il traite avec autant de fermeté que de pondération — sont en effet fort semblables à celles qui se posent à l'égard d'un Orient chrétien qui, pour nous être plus proche à tant d'égards, ne nous est guère d'ordinaire plus familier. Le thème général de cette soirée de la *Semaine* était : *L'Église parle toutes les langues humaines*. Au delà des langues proprement dites, c'était toute la question de la culture et du génie propre de chaque peuple qui était en cause, en d'autres termes, la catholicité effective de l'Église. Il faut bien reconnaître que, si le catholicisme occidental n'a encore, en ce sens, que commencé à balbutier les langues des pays lointains, il a malheureusement aussi bien oublié les langues des pays proches dont il a cependant tant reçu. S'il y a, là aussi, une longue route à parcourir, il importe que nous nous mettions en route sans délai (*Réd.*)

Chine n'est pas la même. Dans la perspective d'une Eglise représentée par un train, la Chine, parente pauvre et dernière venue, doit se contenter à jamais d'être à la remorque de l'Occident et d'essayer tant bien que mal de copier le christianisme tel qu'il a été élaboré par les Européens. Au contraire, dans la perspective de la rosace, on peut penser avec un philosophe contemporain que l'Eglise aura failli à sa mission d'universalité tant qu'elle n'aura pas parlé chinois et assumé la culture chinoise[2].

Quand on jette un regard sur le monde actuel, on serait presque tenté de croire à cette faillite de l'Eglise. Comment se fait-il que, depuis le XVIIe siècle, après trois cents ans d'évangélisation, en dépit des efforts héroïques déployés par tant de missionnaires, et malgré la pénétration, à des degrés divers des idées et des mœurs chrétiennes dans toutes les couches de la population, non seulement nous ne puissions pas encore parler d'une Eglise authentiquement chinoise, c'est-à-dire exprimant et pensant en chinois les vérités chrétiennes, mais que cette Eglise traverse aujourd'hui une crise qui menace son existence même ? Comment expliquer cet échec de l'Eglise en Chine? Faut-il croire que l'Eglise, liée à la culture occidentale, ne pourra jamais s'exprimer dans la langue et la pensée des Chinois ?

Pour répondre avec justesse à cette question, il est bon de rechercher s'il existe entre le christianisme d'une part et la langue et la pensée chinoises de l'autre une incompatibilité foncière.

Les déclarations de certains missionnaires du XIXe siècle feraient croire que la langue et la pensée chinoises sont, de par leur nature même, réfractaires au message chrétien. « La langue chinoise, disait l'un d'entre eux en 1890, est un instrument si défectueux et si disgracieux qu'elle ne pourra jamais être le médium de la vérité spirituelle du christianisme[3]. » « La civilisation chinoise, écrivait un autre, est, à tous les points de vue, une monstruosité non seulement anti-chrétienne, mais antihumaine... La Chine n'a pas et n'a pas eu de civilisation. Ne nous plaignons pas... Triste, triste, triste peuple! Il lui manque l'Evangile. Quand il l'aura, il sera encore un triste peuple[4]. »

2. Cf. A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, 1931, vol. II, pp. 96-97.

3. *Chinese Recorder*, 1890, p. 454. — Il est intéressant de signaler en passant que Renan partageait l'avis des missionnaires de son époque. « La langue chinoise, écrivait-il en 1889, avec sa structure inorganique et incomplète, n'est-elle pas l'image de la sécheresse d'esprit et de cœur qui caractérise la race chinoise ?... La langue chinoise excluait toute philosophie, toute science, toute religion dans le sens où nous entendons ces mots » (*De l'Origine du Langage*, pp. 195-196).

4. Aubry, *Les Chinois chez eux*, Desclée, 1887; cité dans Perbal, *Rôle de la charité dans le devoir missionnaire*, pp. 24-25, 3e congrès de l'*Union missionnaire du Clergé*, juillet 1955.

De tels passages risquent de faire naître un profond pessimisme. Ce qui m'attriste, c'est moins leur ton injurieux à l'égard de mon peuple que leur rejet de toute possibilité d'un christianisme authentiquement chinois. Si, en effet, ni la langue, ni la pensée chinoises ne pouvaient jamais servir de véhicule aux vérités chrétiennes, notre idéal d'universalité ne serait qu'un mirage.

Il ne sert à rien, à mon avis, de critiquer l'attitude de ces missionnaires, si blessante soit-elle. D'autant qu'aujourd'hui aucun missionnaire ne souscrirait à un tel jugement. Mais le problème qu'ils ont soulevé est capital.

Pour quelles raisons ces missionnaires du XIXe siècle ont-ils vu dans la langue chinoise un médium si disgracieux et si défectueux pour la réception, la communication et l'approfondissement du christianisme ? C'est qu'ils ont rencontré de grandes, de très grandes difficultés dans leur tentative pour exprimer en chinois les idées chrétiennes.

D'abord, des difficultés de traduction, inhérentes à la structure même de la langue chinoise, monosyllabique et sans inflexions. Cette langue idéographique, dépourvue des notations du nombre, du genre, du temps et des relations, est en effet inadéquate à exprimer certaines idées abstraites. Il est difficile de traduire en chinois des termes comme *trinité, transsubstantiation, hypostatique,* etc. Prenons par exemple l'idée de trinité. On la traduit en général par l'expression *San wei i ti,* ce qui signifie : « trois personnes en un seul corps »; mais ce néologisme, qui vient d'un effort pour traduire « trois personnes en une seule substance », laisse croire aux Chinois non informés qu'il s'agirait d'un cas pathologique de multiple personnalité. Il est donc préférable, quand il s'agit de traduire un terme chrétien, d'emprunter un mot chinois au vocabulaire philosophique ou religieux déjà existant. C'est ainsi que les Jésuites du XVIIe siècle traduisirent le terme Dieu par l'expression *Chang-ti* (Souverain d'En-Haut), expression tirée des classiques confucéens. Mais cette méthode présente aussi de graves inconvénients. Car le mot ainsi traduit risque de perdre peu à peu son sens primitif pour se laisser absorber par les diverses significations qu'il a revêtues au cours des siècles. Le traducteur se trouve toujours devant le dilemme suivant : ou emprunter un terme familier et élégant au vocabulaire chinois ancien, et risquer ainsi d'altérer la pureté du message; ou rester fidèle au sens originel de chaque terme, et introduire un néologisme non seulement inélégant, mais encore incompréhensible pour les Chinois. Le P. Ricci et ses successeurs s'étaient efforcés d'ac-

commoder la pensée chrétienne à la mentalité chinoise. En condamnant cette tentative, et en imposant aux convertis chinois l'emploi du néologisme *Tien-tchou* (Seigneur du Ciel) à la place du terme classique *Chang-ti* (Souverain d'En-Haut), pour désigner le Dieu des chrétiens, l'Eglise, dès le XVIIIe siècle, prit conscience de ce dilemme, préférant sacrifier les avantages de l'apostolat à la pureté de la doctrine[5].

La transcription phonétique des noms des personnages bibliques et des saints chrétiens a, de même, soulevé des difficultés. A vouloir transcrire phonétiquement dans une langue monosyllabique des noms hébraïques ou européens composés de plusieurs syllabes, on détruit toujours la concision, l'harmonie et le rythme d'une phrase chinoise. Il est difficile, sinon impossible, d'écrire en un chinois élégant et agréable à l'oreille un nom biblique comme *Mei-lei-kouo-sei-dei-kouo* (Melchisédech) ou un nom chrétien comme *Jo-wei-ai-fang-tsi-kouo* (François Xavier). Un célèbre traducteur du siècle dernier affirmait que c'étaient des noms barbares comme ceux-là qui avaient éloigné du christianisme la plupart des Chinois lettrés[6]. Il faut même beaucoup de courage et de vertu à un chrétien chinois cultivé pour lire en transcription phonétique la généalogie du Christ au début de l'Evangile de saint Matthieu, généalogie qui risque de l'intriguer sur les rapports de parenté entre les ancêtres de Jésus. *Ya po-lo-han* (Abraham) et *Ya ko-pe* (Jacob) sont-ils de la même famille, parce qu'ils commencent tous deux par le patronyme Ya ? N'est-ce pas pour la même raison que tel prédicateur chinois a prétendu que Jésus était fils de Yahweh, parce que Yahweh (*YEI ho-wah*) et Jésus (*YEI sou*) portent le même patronyme *YEI* [7]).

On conçoit que devant ces difficultés d'ordre linguistique apparemment insurmontables, les missionnaires du XIXe siècle aient pu être découragés. On conçoit aussi qu'ils aient préféré former leurs convertis chinois *à l'occidentale* plutôt que de les préparer à énoncer leur foi dans une langue correspondant au génie de leur race.

Découragés par les difficultés de la langue chinoise, les missionnaires le furent encore davantage par les obstacles qu'ils rencontrèrent dans leur contact avec la pensée philosophique et religieuse de la Chine.

Au XIXe siècle et jusqu'à la Révolution de 1911, la société chinoise était constituée pratiquement par deux classes. D'une part, la classe dirigeante, celle des lettrés, philosophes moraux, mais sceptiques à l'égard de toutes les croyances religieuses,

5. Cf. A. H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin*, 1942, pp. 128-129, 149.
6. E. C. Bridgman, *The Bible : Its Adaptation to the Moral Condition of Man*, dans *Chinese Repository*, IV, 1835, p. 305.
7. A. F. Wright, *The Chinese Language and Foreign Ideas*, dans *The American Anthropologist*, Vol. 55, N° 5, Partie 2, Memoir 75, p. 298.

comme à l'égard de toutes les pratiques superstitieuses. D'autre part, la masse paysanne, en général illettrée, crédule et superstitieuse.

Les missionnaires, donc, ne parvinrent pas à convertir les lettrés dont la pensée philosophique leur paraissait rebelle à la pénétration des idées chrétiennes. Car, si au début de leur histoire les Chinois semblent avoir eu une conception théiste d'un ciel anthropomorphique, dès le Ve siècle avant Jésus-Christ, leur réflexion philosophique s'est orientée vers une vision du monde nettement panthéiste. On peut, malgré la diversité des écoles, dégager certains principes, communs à toute la pensée philosophique chinoise du XIXe siècle.

D'abord, le principe d'harmonie appliqué à l'univers, à l'homme et à la société. L'univers est un macrocosme dont l'homme est à la fois centre de conscience et partie constituante. La société humaine, intermédiaire entre le Cosmos et l'homme, est le reflet de cette harmonie.

Le second principe est celui de la bonté de la nature humaine. Dans un univers harmonieux, le mal ne peut avoir de réalité positive. Ce que nous appelons le mal moral n'est qu'une rupture de l'harmonie individuelle ou de l'harmonie sociale. Cette rupture n'est pas, dans la mesure où, par l'éducation et la discipline, l'homme s'intègre à l'ordre de la société ou de l'univers.

Le troisième principe est la perfectibilité universelle, c'est-à-dire la possibilité pour tout homme de devenir le sage confucéen, le saint taoïste ou le boddhisattva du Grand Véhicule.

Le quatrième principe, c'est la complémentarité des contraires. Il n'y a jamais, pour les Chinois, d'incompatibilité entre des termes tels que lumière et ténèbre, salut et damnation. Les termes contraires ne sont pour eux que des éléments complémentaires et nécessaires d'une unité organique, à l'instar du couple harmonieux du *yin* et du *yang*.

Si ces principes constituent la base de la pensée philosophique chinoise, on comprend que les lettrés aient été plus moralistes que religieux, plus soucieux de s'unir aux hommes et à la nature que d'obéir passivement aux ordres extérieurs émanant d'un Dieu créateur et législateur. On comprend aussi que des missionnaires aient saisi la résistance de la pensée traditionnelle chinoise aux idées chrétiennes de *création*, de *chute*, d'*élection* et de *jugement*. Je regrette de ne pouvoir analyser cette résistance pour chacun de ces termes, et je demande à chacun de vous de la méditer. Prenons ici un témoin, le P. Léon Wieger. « Il serait inepte et injuste, écrivait-il en 1922, d'accuser les missionnaires de Chine de n'avoir pas converti la classe dirigeante (c'est-à-dire les lettrés, la Chine n'ayant pas d'autre aristocratie), pour ne s'y être pas pris comme il aurait fallu. Prise en masse, la classe lettrée est inconvertissable, à cause de ses vices honteux, de sa morgue stupide et de son indifférence

blasée. Comment faire entrer dans le bercail ceux à qui s'adresse le *foris* de l'apocalypse ?[8] »

Dans l'impossibilité de s'adresser aux intellectuels, les missionnaires furent contraints de se tourner vers les illettrés, crédules et superstitieux, gardant un fond de foi théiste, mêlé à des croyances mythologiques. En effet, les événements miraculeux des Evangiles qui paraissaient aux lettrés de simples contes de fée trouvaient, au contraire, un accueil favorable auprès de la masse paysanne, familiarisée avec la légende dorée du Bouddha et avec le merveilleux folklorique. Mais ici encore, les missionnaires rencontrèrent une nouvelle difficulté. En mettant l'accent sur l'aspect miraculeux du christianisme, ils pouvaient avoir l'audience des illettrés, mais alors le christianisme apparaissait comme une secte grossière parmi d'autres. Afin d'échapper à cette difficulté, les Jésuites du XVIIe siècle, désireux de conquérir l'élite intellectuelle, avaient essayé de remonter aux croyances antiques pour y trouver un théisme en accord avec le christianisme. Malheureusement, leur effort de sympathie et d'apostolat ne fut pas compris par le Saint-Siège, comme le prouva la condamnation des rites au début du XVIIIe siècle. C'est ainsi qu'au XIXe siècle, les missionnaires se contentèrent de prémunir la foi chrétienne contre toute contamination de la pensée indigène, et imposèrent aux convertis chinois un christianisme sans lien avec la culture chinoise, les condamnant ainsi à vivre sous la tutelle de l'étranger.

Si je ne me trompe point, c'est pour s'être représenté l'universalité comme un train et non comme une rosace que les missionnaires du XIXe siècle, au lieu d'essayer d'insérer le christianisme dans le dynamisme spirituel du peuple chinois, en sont venus à sous-estimer, puis à rejeter la culture chinoise. Que la langue et la pensée chinoises aient présenté d'immenses difficultés à la traduction et au développement des idées chrétiennes, c'est incontestable; mais c'est le préjugé de la supériorité de la culture occidentale qui a incité certains missionnaires à transformer ces difficultés inévitables en des obstacles insurmontables. N'ayant pu atteindre les lettrés, ils se sont contentés d'endoctriner les paysans, sans voir que, si les Chinois avaient été vraiment saisis par le christianisme, ils auraient forgé d'eux-mêmes une langue et une pensée susceptibles, non seulement d'énoncer le christianisme, mais encore de l'épanouir.

L'introduction de la science et de la technique modernes en Chine a soulevé des difficultés linguistiques plus grandes encore. Les intellectuels chinois qui en sont les adeptes fervents n'ont-ils pas vaincu toutes les difficultés inhérentes à la traduction de la terminologie et à la transcription phonétique[9] ?

8. Léon WIEGER, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 1922, p. 755.
9. Cf. FORREST, R.A.D., *The Chinese Language*, 1950, pp. 240 et ss.

La pénétration des idéologies modernes occidentales en Chine a rencontré, de la part des penseurs traditionnels, une résistance infiniment plus opiniâtre que celle qui fut opposée au christianisme. Mais, parce que des intellectuels chinois en sont devenus des apôtres enthousiastes, ils ont, non seulement créé un vocabulaire à la fois fidèle et approprié, mais encore transformé la pensée chinoise elle-même[10].

Si, aujourd'hui, la Chine s'occidentalise, mais en dehors de toute influence chrétienne, c'est peut-être parce que ses dirigeants se sont montrés capables d'assimiler une idéologie antichrétienne de l'Occident, alors que les missionnaires du XIXe siècle ne permirent pas aux Chinois de manifester librement leur génie propre dans le christianisme, venu également de l'Occident. Il est à déplorer que ces missionnaires, si ardents et prêts à tous les sacrifices, n'aient pas eu assez confiance dans le peuple chinois. La conséquence en a été que l'Eglise s'est trouvée rejetée de cette phase de croissance de la Chine.

Heureusement, cet ostracisme ancien à l'égard de la culture chinoise a vécu. Il n'est aujourd'hui plus de chrétiens pour condamner les Chinois à voyager perpétuellement dans les wagons de 3e classe, d'autant plus que, selon les directives si nettes et si lumineuses des papes Benoît XV, Pie XI et Pie XII, c'est un devoir pour les chrétiens chinois de bâtir leur Eglise avec leur langue propre, avec leur culture propre, avec leur sensibilité propre, avec leur génie propre. Les Chinois de grande culture et vrais fils de l'Eglise ont répondu à cet appel et tracé la voie. Dom Pierre-Célestin Lou, premier ministre devenu abbé bénédictin, dans une sorte de testament spirituel, écrivait : « Combien la langue idéographique, le style chinois et le mode de pensée des philosophes de l'Extrême-Orient, se prêteront à exprimer avec une précision parfaite et une ampleur incomparable la pensée et la sagesse de l'Ancien et du Nouveau Testament![11] » Et Mgr Yupin, archevêque de Nankin, voyait dans la culture chinoise une préparation providentielle de l'avènement du christianisme. « La Chine, dit-il, a fait montre d'une santé morale et d'une vigueur religieuse que nous chercherons en vain parmi d'autres peuples anciens. Elle n'a jamais créé des dieux du vice; elle n'a jamais encouragé l'immoralité. Si c'est là le secret de sa longévité, c'est aussi la preuve qu'elle n'attend que la lumière du Christ pour se dépasser et pour s'élever à un niveau surnaturel[12]. » Mais si encourageantes et si réconfortantes soient-elles, ces paroles ne doivent pas nous faire perdre de vue toutes les difficultés que les catholiques

10. Cf. la belle étude de Benjamin Schwartz : *Marx and Lenin in China*, dans *Far Eastern Survey*, XVIII, N° 15, 1949, p. 178.

11. Dom Lou, *La Rencontre des Humanités*, 1949, pp. 110-111.

12. Mgr Yupin, *Influence du Christianisme dans la Chine d'après guerre*, traduit par François Houang, inédit.

chinois ne manqueront pas de rencontrer dans leur tentative pour exprimer leur foi dans leur langue maternelle et dans leur tradition culturelle. S'ils ont la certitude d'en triompher finalement, ils ne doivent pas croire pour autant que l'entreprise sera aisée. En effet, quand il s'agit d'intégrer une culture aussi ancienne et aussi originale que la culture chinoise à une Eglise soucieuse de la pureté du Message divin qu'elle est chargée de transmettre, il y aura nécessairement, comme en Occident, des crises et des déviations possibles. Le rôle des chrétiens chinois est tout ensemble d'avoir le courage de leurs opinions et d'être attentifs à toutes les mises en garde de l'Eglise notre Mère. C'est dans l'accomplissement de ce double devoir qu'ils trouveront la spontanéité de recherche et de réflexion sans laquelle il n'est pas de pensée vivante, comme il n'est pas de vraie liberté chrétienne sans communion avec Rome.

Quelle sera la forme que prendra le christianisme quand il parlera chinois et assumera la culture chinoise ? Nul ne peut le dire. Mais ce qui est certain, c'est qu'il sera l'œuvre collective de tous les catholiques chinois, des simples fidèles jusqu'aux plus grands docteurs. Chacun apportera son héritage culturel et religieux, qu'il ait été originellement taoïste, confucéen, bouddhiste ou autre, sa vie chrétienne purifiant, consacrant, transfigurant des valeurs proprement chinoises.

Si Dieu seul entrevoit le visage futur du christianisme chinois, il nous est néanmoins permis d'affirmer que ce christianisme ne pourra se réaliser qu'à une seule condition. Jusqu'ici, les catholiques chinois ont souffert d'un double complexe d'infériorité, et à l'égard de leurs coreligionnaires de l'Occident, et à l'égard de leurs compatriotes chinois. Ce n'est que le jour où, délivrés de ce complexe, ils parviendront à se croire les égaux des catholiques de race blanche et à se sentir responsables, non seulement de l'avenir de leur pays, mais encore de celui de l'Eglise universelle, qu'ils seront aptes à insérer le christianisme dans la pensée et la vie chinoises. Et ce jour-là, ils prendront enfin conscience qu'ils sont appelés à parfaire la rosace de l'Eglise par la poussée et l'éclosion du pétale chinois.

Nous ne doutons point que le Saint-Père, qui réserve en son cœur paternel une place privilégiée à ses enfants de Chine, encouragera toute recherche de christianisation de la pensée chinoise comme toute tentative d'approfondissement du christianisme par l'âme chinoise. C'est pourquoi à nos frères chrétiens d'Occident, nous demandons d'avoir confiance en la Chine.

François HOUANG,
prêtre de l'Oratoire.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ORIENT SYRIEN

Sous ce titre a commencé de paraître une nouvelle revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque. Nous ne pouvons la présenter à nos lecteurs en termes plus pertinents que ceux qu'a employés pour la faire connaître son dynamique et érudit directeur, Mgr G. Khouri-Sarkis, à qui nous devons cette heureuse initiative.

Depuis plus d'un demi-siècle, une véritable passion pour la liturgie s'est emparée du monde. Les chrétiens de toutes confessions, de tous rites, se sont intéressés et s'intéressent de plus en plus aux questions liturgiques. Il ne leur suffit plus d'assister aux rites sacrés, ils désirent s'en pénétrer; ils veulent les mieux comprendre et, pour cela, en connaître les origines, les sources, en suivre les développements; en un mot, en étudier toute l'histoire.

Pour satisfaire cette saine curiosité, cette légitime soif de savoir, de nombreux ouvrages ont été édités, de multiples revues ont vu le jour : revues scientifiques, revues de vulgarisation, auxquelles *L'Orient Syrien* se plaît à rendre un hommage admiratif.

Cependant, dans cette floraison d'ouvrages et d'articles traitant des liturgies en général, et des liturgies orientales en particulier, les liturgies latine et byzantine se sont taillé la part du lion, alors que celles des Églises de langue syriaque sont demeurées dans l'ombre, presque oubliées. Quelques rares articles ont paru, ici ou là, sur tel ou tel point de ces liturgies, mais le caractère général de ces Églises, leur histoire, leur patristique, leur culture, leurs traditions, leur passé artistique, leur musique, leur architecture, ont été fort peu étudiés. Le chrétien moyen qui s'intéresse aux Églises Orientales sait peu de choses sur les Églises de langue syriaque; il sait encore moins à quelle source puiser pour compléter ses connaissances.

C'est là, certes, une lacune; et une lacune d'autant plus grave que ces Églises — malgré le nombre relativement réduit de leurs fidèles — ont une importance considérable pour ceux qui désirent fouiller les origines du christianisme. Si Byzance représente le christianisme du monde hellénique, et Rome, celui de la latinité, les Églises syriaques, par contre, représentent en gros le christianisme du monde sémitique. Plus que toute autre forme chrétienne, leurs traditions ont conservé l'empreinte de l'Ancien Testament. Plus que toutes autres, elles sont les héritières des premières communautés judéo-chrétiennes. Elles incarnent une expression du christianisme indispensable à connaître pour qui veut prendre de notre religion une vue complète. Vénérables par leur antiquité, elles possèdent la clef de maint problème liturgique,

car leurs rites sont parmi les plus anciens et se rattachent de près à ceux des deux premières Églises : Jérusalem et Antioche. Or, n'est-ce pas de Jérusalem et d'Antioche que le christianisme est parti à la conquête du monde ?

Pour l'histoire du Nouveau Testament, leurs versions sont des témoins de premier ordre, et elles furent à l'origine d'autres traductions, dont l'arménienne.

En patristique, faut-il rappeler tout ce que nous devons à la célèbre École d'Edesse, et la place que tient dans la tradition chrétienne un docteur comme saint Ephrem ?

Quand on étudie l'histoire de l'Église, peut-on vraiment comprendre les controverses christologiques des Ve et VIe siècles, si on ignore tout du conflit qui a toujours opposé les adeptes de la culture sémitique et syriaque à ceux de la culture hellénistique ? On se rend compte aujourd'hui que le dogme n'a pas été la seule cause de ces luttes intestines. Il en a été plutôt le prétexte, les causes vraies étant tout à la fois plus profondes et plus humaines.

L'Orient Syrien, qui va bientôt paraître, s'est tracé pour objectif de combler la lacune et de fournir à ses lecteurs les données qui leur permettront d'étudier les Églises de langue syriaque : chaldéenne, jacobite, maronite, nestorienne, syrienne, syro-malabare et syro-malankare.

Ces lecteurs y trouveront tout aussi bien des articles scientifiques que de vulgarisation, suivis d'une chronique et d'une bibliographie. Ils y trouveront également des traductions fidèles des prières officielles de ces Églises, telles les Anaphores, l'office canonial, le rite de l'administration des sacrements, la consécration des églises, du saint Chrême, etc. Une large place sera réservée aux œuvres inédites des Pères syriens : Ephrem, Aphraate, Rabboula d'Edesse, Jacques de Saroug, Jacques d'Edesse, Moïse bar Képha, Isaac de Ninive, etc., dont la mystique éclaire d'un rayonnement merveilleux la vie religieuse et spirituelle de leur époque. Des articles seront consacrés à l'histoire, aux arts, à l'architecture, à l'archéologie, à la musique de la Syrie, tant orientale qu'occidentale.

L'ensemble des collaborations que s'est assurée la nouvelle revue est un gage de sa haute tenue. On peut en juger d'ailleurs par le premier fascicule où, à côté du nom de Mgr Khouri-Sarkis (*Propos liminaire*, pp. 3-30; *Le Sédro dans l'Église Syrienne d'Antioche*, pp. 88-96), nous voyons figurer ceux de Dom O. Rousseau (*Actualité des Études Syriennes*, pp. 31-43), Dom P. Berasategui (*Les Versions de la Bible en usage dans les Églises de langue syriaque*, pp. 44-65), du R. P. A. Raes (*Les deux composantes de l'Office divin syrien*, pp. 66-75), M. J. Dauvillier (*L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale*, pp. 76-87). *La Chronique de l'Église syro-malabare* est confiée à un correspondant attentif et judicieux, le R. P. Hambye (pp. 97-101).

Nos lecteurs nous sauront certainement gré de reproduire ici une partie de l'article de Dom O. Rousseau que nous venons de signaler. Ces lignes sont empruntées au paragraphe intitulé : *Les études syriennes dans leur aspect œcuménique*. Elles touchent de très près à l'objet de notre propre revue et se terminent par un souhait que nous faisons entièrement nôtre à l'endroit de la nouvelle publication :

L'arrachement, hors de l'unité chrétienne, des vieilles Églises de Mésopotamie et de Perse, de la presque totalité du monde sémitique christianisé, en somme, fut la première grande rupture qui marqua pour longtemps la

catholica qu'était l'ancienne Église. Elle arriva cinq siècles avant la séparation de Cérulaire, laquelle précéda de cinq siècles à son tour la terrible déchirure de la Réforme en Occident, faisant sortir de l'unité ecclésiastique de l'Église latine presque tout le monde germanique.

Sachons considérer en face ce triple malheur, qui a fait de l'Église du Christ, malgré son unité transcendante et mystérieuse, comme un bloc friable dans lequel tous les cinq siècles « le marteau de toute la terre », comme l'appelle Jérémie (L, 23), est venu détacher un morceau.

L'actualité du mouvement œcuménique doit nous faire ressentir profondément toute la tragédie de ces divisions. N'est vraiment apôtre de l'unité chrétienne que celui qui perçoit en son âme, comme un battement sinistre, l'écho de chacune d'elles, et a le sentiment de toutes les richesses perdues, qu'il s'agit aujourd'hui de récupérer. Richesses de culture, tout d'abord. L'Église n'est ni juive, ni grecque, ni syrienne, ni latine, mais elle est tout cela à la fois. Notre christianisme s'est appauvri de l'une de ses dimensions à chaque coup de marteau, et nous en sommes arrivés à l'identifier culturellement avec l'un des morceaux, et à borner notre horizon à ses limites. De fait, la vraie conscience œcuménique doit remonter jusque avant Ephèse et Chalcédoine.

Beaucoup d'entre nous ont cessé de penser « catholiquement » et n'ont plus vu qu'une chrétienté gréco-latine tout d'abord — ce qui ne serait encore qu'un demi-mal —, ensuite latine tout court, puis finalement, ou réformée ou post-tridentine. Or, le catholicisme, c'est exactement l'opposé de ce particularisme étroit, et c'est bien mal comprendre le message évangélique que de le rétrécir ainsi à la mesure de ce qui nous reste.

Richesses spirituelles ensuite. C'est sous l'influence de l'Esprit-Saint qui vivait en elles, que ces chrétientés lointaines ont développé leur première théologie, qu'elles ont commenté l'Écriture, qu'elles ont continué l'élan évangélisateur de l'Église. Si l'hérésie a pu s'infiltrer dans leur doctrine, le charriage traditionnel antérieur à toute mauvaise influence n'a pas pour autant cessé de porter ses fruits. Ceux qui, parmi les écrivains ecclésiastiques, y ont rang de saints et de Pères de l'Église peuvent déjà nous aider à pénétrer dans cette littérature. Il en est du reste plus d'un parmi les autres qu'on a pu réhabiliter, parce qu'ils ne portent que très inadéquatement ou même fictivement l'épithète de nestorien ou de monophysite.

D'autre part, ce serait se tromper de croire que le problème posé par la réintégration du christianisme syrien dans la *catholica* soit en grande partie résolu par l'accession qui s'est faite, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, de près des deux tiers de ces chrétiens à l'unité romaine. Les croisades, tout d'abord, ont amené les conquérants latins dans plusieurs de ces pays, et l'opposition des barons francs aux Grecs de l'empire leur a plutôt concilié la sympathie des groupes ainsi touchés, toujours demeurés farouchement ennemis des Grecs. De plus, les missionnaires occidentaux des Ordres plus récents qui ont pénétré dans ces mondes au cours des siècles qui suivirent, le plus souvent à la suite des conquêtes politiques modernes, ont réussi à établir des relations efficaces entre plusieurs de ces groupements et le siège de Rome. Ceci s'est fait précisément à l'époque où la juridiction immédiate du pape sur toutes les Églises particulières avait pris corps chez les canonistes occidentaux, et il en est résulté une agrégation de ces Églises au bloc romain pur et simple qui, tout en maintenant certains cadres et titres, ressemblait un peu à l'incorporation colonisatrice. C'était dans les mœurs du temps, il est facile aujourd'hui, à plusieurs siècles de distance, de jeter la pierre à ceux qui ont agi ainsi : pour qu'il en eût été autrement, il eût fallu que les idées soient autres. En conséquence, ce fut très souvent une latinisation, du moins

partielle, en matière liturgique, sacramentaire et théologique, qui a influé sur le nouveau développement de ces Églises, et nullement un retour aux sources.

Ces chrétientés qui se rattachaient autrefois à la grande métropole d'Antioche n'ont cherché à s'en séparer que parce que les empereurs byzantins, à chaque reconquête de ces territoires, avaient voulu imposer leur hiérarchie et leurs rites, comme, lors de la quatrième croisade, les Latins eux-mêmes avaient tenté de le faire aussi à l'égard des Grecs. Pas plus qu'elles ne voulaient s'helléniser, ces Églises n'ont de raison de se latiniser. Tout effort que l'on pourra faire pour leur restituer leur véritable et riche culture, toute étude sérieuse et toute démarche pour leur rendre le goût de remonter à leurs sources authentiques sera un effort sain et honnête, utile à la chrétienté tout entière. Car nous avons tous besoin de communiquer avec ces grandeurs passées, et d'en percevoir les harmonieux échos, pour rester à la hauteur de notre vocation universelle.

Ce serait manquer de réalisme, toutefois, que de ne pas ouvrir les yeux sur la situation présente. On ne rétrograde pas dans l'histoire, et tout évolue bon gré mal gré vers des formes neuves. Mais les richesses du passé, quand il s'agit de culture chrétienne surtout, sont des dons de Dieu que nous n'avons pas le droit de laisser perdre et dont l'oubli se paye toujours très cher.

Ainsi, ne pouvons-nous que nous réjouir de l'existence de la présente revue qui, si elle paraît à quelques-uns audacieuse et téméraire, vient cependant à son heure s'insérer dans le grand mouvement de réintégration catholique.

C.-J. D.

Anglicanisme et Orthodoxie

Quelques aperçus sur leurs relations

Les relations entre la Communion anglicane et les Eglises Orthodoxes sont anciennes et ont revêtu des formes diverses au cours de leur longue histoire. Le sujet est donc vaste et complexe; cet article ne pourra en donner que quelques aperçus que je classerai en trois groupes : les relations d'amitié, les relations plus officielles, les relations théoriques. Les deux premiers points de vue seront traités ensemble; je les séparerai cependant à partir de la conférence de Lambeth (1888) qui fut la première à s'occuper officiellement des Eglises Orthodoxes. Le lecteur, désireux d'en savoir davantage, se reportera aux ouvrages signalés dans la bibliographie.

Avant d'entrer en matière, je tiens à rappeler — parce que le texte ne le fera pas toujours — que la Communion anglicane est composée de quatorze Eglises régionales[1]. Depuis 1867, les évêques de la communion se réunissent à peu près tous les dix ans en conférence au palais de Lambeth, résidence de l'archevêque de Cantorbéry considéré comme *primus inter pares*. Leurs décisions ne jouissent, dans ces Eglises, que d'une autorité morale. Une autorité plus formelle appartient aux *Convocations* ou *synodes* des Provinces ecclésiastiques.

Quant à l'Orthodoxie, elle comprend : sept patriarcats, six autocéphalies, cinq autonomies et des provinces appartenant à différentes juridictions[2]. Cette communion considère qu'elle n'a

1. Ce sont, outre l'Église établie d'Angleterre (composée des deux provinces de Cantorbéry et d'York), les Églises : du Pays de Galles, d'Irlande, épiscopalienne d'Écosse, épiscopalienne protestante aux États-Unis d'Amérique, d'Angleterre au Canada, de l'Inde, Pakistan, Birmanie et Ceylan, d'Angleterre en Australie et Tasmanie, de la province de Nouvelle-Zélande, de la province d'Afrique du Sud, de la province d'Afrique occidentale, de la province des Indes occidentales, la Nippon Sei Ko Kwai, la Chung Hua Sheng Kung Hui, et quelques diocèses de mission se trouvant sous la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry. — Sur ce qu'il faut entendre par *Communion anglicane*, cf. *Istina*, 1955, n° 4, pp. 506-507.

2. Patriarcats de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Russie, Roumanie, Yougoslavie, Bulgarie; autocéphalies de Grèce, Chypre, Géorgie,

plus eu de concile général ou œcuménique depuis le deuxième concile de Nicée, en 787.

I

Les écrivains anglicans aiment à expliquer l'amitié que leur communion, dès ses origines au XVIe siècle, porta à l'Orient chrétien et continua de lui porter jusqu'à nos jours, par les influences orientales qui pénétrèrent dans le christianisme britannique avec Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry de 669 à 690[3]. Quoi qu'il en soit de cette « théologie de l'histoire », le fait est que les premiers archevêques de Cantorbéry, séparés du siège apostolique de Rome, se tournèrent vers les patriarcats historiques de l'Orient parce qu'ils y voyaient une ancienne chrétienté non romaine ayant à souffrir de l'Islam, réduite à un triste état d'ignorance et de corruption, objet d'intrigues politiques de la part des Etats catholiques et protestants. Ainsi George Abbot (1611-1633) se mit en relation avec le calvinisant Cyrille Lukaris, patriarche d'Alexandrie (1601-1612), puis de Constantinople (1612-1638). S'ensuivirent des tractations pour la fondation d'un collège orthodoxe à Oxford, tractations qui, cependant, n'aboutirent pas, en raison de l'hostilité des prélats orthodoxes, à un projet qui leur semblait présenter un danger de séduction calviniste. Il n'empêche que plusieurs jeunes grecs orthodoxes reçurent alors leur éducation en Angleterre, parmi lesquels Métrophane Critopoulos, futur patriarche d'Alexandrie (1636-1639).

De 1716 à 1725 se situent des négociations entre évêques anglicans appelés non-jureurs (parce qu'ayant refusé le serment d'allégeance à la Couronne britannique) et le patriarche Chrysanthe de Jérusalem, ainsi que d'autres autorités orthodoxes. J'y reviendrai dans la partie théologique de cet article; mais je veux mentionner ici comme très caractéristique la lettre de l'archevêque de Cantorbéry, William Wake (1725), écrite au patriarche Chrysanthe afin de l'éclairer sur la véritable situation ecclésiastique de ses correspondants. Passant sous silence la controverse que nous examinerons au moment voulu, elle insiste sur l'identité de foi des deux Eglises quant aux points essentiels et estime que seule la distance physique qui les sépare les a empêchées jusqu'ici d'aller au delà d'une communion en esprit et en intention. L'archevêque félicite le patriarche de sa résis-

Sinaï, Pologne, Albanie; autonomies de Tchécoslovaquie, Lithuanie, Lettonie, Estonie, Finlande; provinces ecclésiastiques du Japon, Chine, Amérique du Nord et du Sud, Australie, Europe occidentale. Notons cependant que l'autocéphalie ou l'autonomie de certaines de ces Eglises n'est pas également reconnue par toutes les autres.

3. On remonte moins fréquemment et plus hypothétiquement, pour expliquer l'affinité anglicano-orthodoxe, au christianisme celtique antérieur à celui apporté de Rome dans les îles britanniques par saint Augustin de Cantorbéry.

tance aux conspirations et aux intrigues « de la tyrannie papale » et déclare en tirer encouragement pour celle que doit lui opposer aussi l'Eglise d'Angleterre[4].

Au XIXe siècle, les relations d'amitié entre l'Eglise d'Angleterre et les Eglises Orthodoxes du Proche et Moyen-Orient commencent à s'appuyer sur les institutions anglicanes créées par l'Eglise d'Angleterre pour ses ressortissants de ces régions, institutions que celles-ci finissent par accepter volontiers. Ainsi en 1840, Gibraltar devient le siège d'un diocèse dont le territoire s'étend sur toute la côte septentrionale de la Méditerranée et de la mer Noire. Les chapelains anglicans furent amenés par la force des choses (force parfois un peu « forcée ») à établir des relations avec les Orthodoxes de Grèce et du patriarcat de Constantinople. Tout en n'en portant pas le titre, l'évêque de Gibraltar peut être considéré, dès lors, comme une sorte d'*apocrisiaire* de l'archevêque de Cantorbéry auprès du patriarche « œcuménique » de Constantinople. (Je désignerai désormais ce dernier sous ce titre de patriarche œcuménique, puisque la ville de son siège, depuis la première guerre mondiale, a changé son nom pour celui d'Istanbul.) L'année suivante, 1841, en coopération, plutôt singulière, avec l'Eglise luthérienne de Prusse, est créé un évêché anglican à Jérusalem. Ses débuts furent compliqués et agités. J'en retiens ceci. Dans l'intention de l'archevêque Howley de Cantorbéry, à cet évêché devait incomber une mission de paix et de bonne volonté envers l'Orthodoxie, en vue de la restauration de l'unité chrétienne, à l'exclusion de tout prosélytisme. Tel il fut en effet sous la direction d'Anglais. Mais l'évêque allemand Gobat se livra à un véritable prosélytisme. Une crise s'ensuivit. Elle ne se termina qu'en 1887, quand, les luthériens s'étant retirés, l'archevêque E. Benson nomma à ce siège P. Blyth qui, en très peu de temps, retrouva la confiance des autorités orthodoxes. On peut en juger d'après le *Rapport sur les Eglises orientales* de la conférence de Lambeth (1888)[5].

C'est vers la même époque que l'Eglise protestante épiscopalienne des Etats-Unis envoie des missionnaires pour aider l'Eglise de Grèce, en spécifiant bien que, étant donné la validité des Ordres orthodoxes, ils n'avaient pas à faire de prosélytisme ni à établir là-bas le protestantisme. C'est cette même Eglise qui crée, en 1862, un *Russo-Greek Committee* à sa Convention générale, en vue de s'assurer une bonne information sur l'Eglise « russo-grecque » et promouvoir de bonnes relations avec elle.

En 1863, la Convocation de Cantorbéry établit à son tour un *Comité* pour examiner la question de l'intercommunion sa-

4. Le texte de la lettre a été publié dans George Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century*, Being the correspondance between the Eastern Patriarchs and the Nonjuring Bishops, Londres, 1868, pp. LV-LVIII.

5. Cf. *infra*, *Document II*.

cramentelle avec les Eglises Orthodoxes[5]. En 1868, l'archevêque Alexandre Lycourgos, de Syra et Tenos, visite l'Angleterre à l'occasion de la consécration de l'Eglise grecque de Liverpool et entre en conférence avec des théologiens anglicans. Il inaugure ainsi la tradition des visites prélatices à incidences théologiques, dont nous verrons encore des exemples.

Une tentative de constitution d'une Eglise Orthodoxe en Occident se dessina aux alentours de 1870 et compromit partiellement l'amitié anglicano-orthodoxe par ses visées de prosélytisme à l'endroit, cette fois, des membres de l'Eglise d'Angleterre menacée par là d'un véritable schisme. Ses promoteurs furent des chapelains russes des ambassades de Paris et de Londres, ainsi que des convertis occidentaux à l'Orthodoxie, tels que V. Guettée et J. J. Overbeck (venus du catholicisme) et S. Haverley (converti de l'anglicanisme). Convaincus du caractère protestant de l'Eglise d'Angleterre, ils étaient adversaires d'une union corporative avec elle. Nous comprendrons mieux, plus loin, cette attitude. Le patriarche œcuménique Grégoire VI répudia cette initiative dans une lettre adressée à S. Haverley en 1873[6].

II

La tension politique entre l'Angleterre et la Russie, résultat des guerres russes en Proche-Orient (1854-1855 et 1877-1878) avait mis obstacle aux expressions d'amitié entre les Eglises des deux pays. En 1888, l'archevêque E. Benson prend l'initiative d'un geste particulièrement amical à l'occasion du neuvième centenaire du baptême de la Russie. A défaut d'une délégation épiscopale — empêchée par la tenue de la conférence de Lambeth — il envoie au métropolite de Kiev, Platon, une lettre dont la lecture, au cours des solennités commémoratives, produisit sur l'assistance une impression d'autant plus grande qu'aucune autre Eglise occidentale ne s'était fait représenter[7].

C'est à partir de cette date et de la troisième conférence de Lambeth que, par souci de clarté, je disjoindrai de leur aspect moins officiel le côté officiel de ces relations amicales. C'est par le côté moins officiel que je commencerai.

5. Les très intéressants rapports faits par le Comité à la Convocation de Cantorbéry ont été édités par William Frazer, dans les *Occasional Papers of the Eastern Church Association*: VII (1865-1869), IX (1870-1871) et X (1872-1875).

6. J. A. Douglas — que je citerai encore souvent comme grand spécialiste en la matière — donne des détails intéressants dans une note qu'il a ajoutée aux pp. 82-83 de sa traduction de l'ouvrage de Ch. Papadopoulos, *The Validity of Anglican Ordinations*, Londres, 1951.

7. Le texte de la lettre est cité en entier dans A. Riley, *Birkbeck and the Russian Church*, Londres, 1917, pp. 2-3.

Amitié

J'intitulerai une première rubrique : Visites de prélats et autres personnalités. Les occasions de telles visites furent aussi bien des fastes nationaux que des événements proprement religieux. Elles permirent elles-mêmes des contacts théologiques. La liste pourrait en être allongée presque indéfiniment. On ne s'étonnera pas que les prélats visiteurs anglicans furent plus nombreux que les orthodoxes; c'est conforme aux tempéraments respectifs. Je rappelle d'abord le rôle de l'évêque de Gibraltar, d'office grand itinérant méditerranéen. J'en citerai d'autres parmi les plus mémorables. Le Dr Creighton, alors évêque de Peterborough, plus tard de Londres, assiste au couronnement de Nicolas II, en 1896, comme envoyé de la reine Victoria. Le Dr Maclagan, archevêque d'York, se rend en Russie en 1897[9]. L'archevêque Antoine Vadkovsky, alors de Finlande, plus tard métropolite de Saint-Pétersbourg, est envoyé officiel, en 1897, au jubilé de diamant de la reine Victoria. Le Dr Grafton, évêque de Fond-du-Lac (U.S.A.), noua en Russie, au début de ce siècle, de nombreuses et amicales relations.

La première guerre mondiale interrompit ce courant. Mais il reprit dès qu'elle fut terminée. En 1918 déjà, Mgr Mélétios Métaxakis (1871-1935) — alors archevêque d'Athènes, plus tard patriarche de Constantinople puis d'Alexandrie — se rendit en Angleterre et aux Etats-Unis, afin d'y visiter les colonies orthodoxes et d'y renouer des relations anglicanes. Un sommet est atteint en 1925, lors de la célébration du seizième centenaire du concile de Nicée. Deux patriarches, Photius d'Alexandrie et Damien de Jérusalem, entourés de nombreux autres prélats orthodoxes, y participèrent en grande pompe et assistèrent à la cérémonie religieuse de Wesminster Abbey, au cours de laquelle le *Credo* de Nicée-Constantinople fut chanté en anglais et en grec, avec et sans le *Filioque*. Nous comprendrons plus loin la particulière signification de ce détail. Entre les deux guerres, prélats anglicans et orthodoxes balkaniques échangèrent aussi de fréquentes visites.

Après la deuxième guerre mondiale, l'Eglise d'Angleterre s'efforça de rétablir ses contacts avec l'Eglise de Russie, interrompus par la première guerre et la révolution communiste.

9. Ces visites de prélats anglicans en pays orthodoxe, où le célibat des évêques est de rigueur, ont soulevé parfois le problème délicat de savoir s'ils devaient être, ou non, accompagnés de leur épouse. Il fut toujours tranché par la négative, mais rebondit une fois au moins dans cette plaisante anecdote que relate A. Riley (*op. cit.*, p. 107, en note) : un jeune gentilhomme russe attaché à la personne de l'archevêque d'York durant son séjour en Russie et chargé par celui-ci d'envoyer un télégramme à sa femme se trouva fort perplexe, arrivé au bureau de poste, quant au libellé de l'adresse. Il crut bien faire en la rédigeant ainsi : *Her Grace the Lady Archbishop of York.*

C'est alors, en effet, qu'un autre archevêque d'York, le Dr C. Garbett, se rendit à Moscou pour présenter ses vœux au patriarche Serge nouvellement élu (1943). La visite fut rendue par le métropolite Nicolas de Krutitzy en 1945. Enfin, tout récemment (1955), en liaison d'ailleurs avec le *Mouvement mondial pour la Paix*, un groupe d'ecclésiastiques anglicans, invités du patriarche Alexis, se rendit en U.R.S.S. et une délégation des Eglises soviétiques (orthodoxes, luthériennes baltes, baptistes) visita l'Angleterre et les milieux anglicans sur l'invitation du *British Council of Churches*.

Il faut consacrer un paragraphe spécial aux relations établies entre les archevêques de Cantorbéry et les patriarches œcuméniques. Sous leur forme épistolaire, ces relations devinrent spécialement fréquentes depuis l'archevêque F. Temple (1897-1902) et ne s'arrêtèrent plus. Il est intéressant de noter qu'une des premières correspondances concerna la Bible et, plus précisément, les agents de la *Société biblique britannique*. Le patriarche Constantin demanda à l'archevêque de leur interdire la diffusion, parmi les Orthodoxes, de traductions non autorisées et il reçut satisfaction. Cet incident clôtura la courte liste des conflits anglicano-orthodoxes autour du prosélytisme.

Après la première guerre mondiale, l'archevêque R. Davidson exerça toute son influence pour secourir le patriarcat œcuménique dans ses difficultés avec le gouvernement turc. Pour l'en remercier, le *locum tenens*, Mgr Dorothée de Brousse, — celui-là même qui signa, en janvier 1920, la lettre encyclique sur des sujets œcuméniques, lettre dont nous reparlerons, — fit le geste, inaccoutumé pour le siège dont il avait la garde, de se rendre personnellement à Londres en 1921. Il y fit des déclarations très amicales, remit au Dr Davidson, en son nom et au nom de son synode, l'encolpion du vénéré patriarche Joachim III († 1912), et y mourut le 18 mars. En 1938, le Dr Cosmo Lang, alors archevêque de Cantorbéry — chose inusitée aussi —, s'arrêta, lors d'une croisière en Méditerranée, à Athènes et à Istanbul pour rendre visite aux chefs de ces Eglises.

Un trait important des relations d'amitié anglicano-orthodoxe fut, de tout temps, l'échange d'étudiants en théologie. Dès le début du XXe siècle, on compta des anglicans à l'école théologique de l'île de Halki (Istanbul). Le guerre de 1914-1918 intensifia le courant, au moins dans un sens : des jeunes gens balkaniques, surtout serbes et roumains, furent accueillis comme réfugiés dans les collèges théologiques anglicans en Angleterre et aux Etats-Unis; ils y firent connaissance avec la vie anglicane et plus généralement anglaise et américaine.

Je pense que c'est aussi dans les relations amicales qu'on doit ranger les cas de participation réciproque aux offices liturgiques respectifs, sans intercommunion sacramentelle cependant. Je cite deux « sommets » en l'année 1920. Mgr Nicolas Velimirović, qui avait été précisément le chef spirituel des étu-

diants serbes d'Angleterre, fut le premier non-anglican à prêcher alors à la cathédrale Saint-Paul de Londres. Cette même année, l'évêque anglican de Harrisbury (U.S.A.), assista officiellement à l'office patriarcal de la cathédrale Saint-Georges du Phanar et, revêtu de l'omophore, aida à distribuer l'antidoron aux fidèles. On pourrait citer d'autres exemples.

Ceci nous amène à la manifestation la plus extraordinaire, semble-t-il, des relations anglicano-orthodoxes. Elle ne peut s'expliquer que par l'amitié, une amitié qui, de l'avis commun des Orthodoxes et des anglicans, doit s'en trouver renforcée. Elle mérite que je m'y arrête plus longuement, bien qu'elle doive nous ramener quelque peu en arrière.

L'intérêt que l'Eglise protestante épiscopalienne des Etats-Unis éprouva, en 1860, comme nous l'avons vu, à l'endroit de l'Eglise russo-grecque et qu'elle communiqua à l'Eglise d'Angleterre, s'explique, d'une part, par la situation des ressortissants orthodoxes au milieu de la population anglicane de Californie, et, d'autre part, par celle des ressortissants anglicans dans les régions orthodoxes du Proche et Moyen-Orient. Des deux côtés se posaient le problème de leur vie sacramentelle et la question de savoir s'il ne serait pas permis aux fidèles, dans des cas urgents et en l'absence de ministres de leur propre confession, de s'adresser aux ministres de l'autre confession pour recevoir les sacrements de baptême, de mariage, d'eucharistie, ainsi que les sacramentaux; autrement dit, de pratiquer l'intercommunion sacramentelle. L'Eglise Orthodoxe russe aux Etats-Unis ne donna pas alors de réponse et préféra songer à sa propre expansion en Californie. Les anglicans trouvèrent une certaine audience près du patriarche Grégoire VI. En 1869, à une lettre de l'archevêque A. C. Tait appuyée de documents théologiques — dont les *XXXIX articles of Religion* qui nous occuperont plus loin — le patriarche répondit avec courtoisie, en soulignant toutefois les différences doctrinales entre les deux Eglises et en ne concédant qu'un point : la faculté, pour les prêtres du patriarcat, d'accorder, en cas de nécessité, les funérailles orthodoxes à des anglicans. Cette faculté fut promulguée dans un document synodal et fixée dans ce « mot » célèbre : que l'intercommunion anglicano-orthodoxe a commencé par les « interfunérailles » (*Interburials*). L'exemple de Constantinople fut suivi ailleurs et bientôt étendu aux sacrements, surtout aux Etats-Unis, en Australie et au Proche et Moyen-Orient pendant la première et la deuxième guerre mondiale.

Cette pratique est appelée parfois *intercommunion économique*, en tant qu'application du principe orthodoxe de l'*économie*. Je ne puis songer ici à envisager ce principe dans toute sa complexité. Je me limiterai à la définition qu'en donne le professeur ALIVISATOS : « L'économie est la suspension de l'application stricte d'une loi canonique dans des cas d'urgente nécessité et dans un esprit de prudente administration, de

condescendance et d'indulgence, suspension pratiquée par les chefs de l'Eglise, sans dépasser les limites du dogme, en vue de régulariser des situations anormales pour le salut des intéressés[10]. » J'ajouterai que, parce que commandée par les circonstances qui sont toujours variables, l'application de l'économie ne peut jamais, de l'avis des canonistes orthodoxes, créer de précédent juridique ni ne doit en exiger. Celui de ses aspects théologiques qui intéresse la validité des sacrements sera envisagé plus loin. Disons dès maintenant que, d'après le chanoine J. A. Douglas — que nous apprendrons bientôt à mieux connaitre —, une telle pratique implique chez les prélats orthodoxes qui, à titre individuel, l'autorisent, une opinion personnelle favorable à cette validité[11]. Quoi qu'il en soit, la remarque de cet auteur à propos de l'intercommunion économique est intéressante :

> Le fait que des relations étroites entre Orthodoxes orientaux et anglicans peuvent s'exprimer en de tels actes a de quoi surprendre ceux qui pensent que les méthodes romaines de déduction logique sont valables pour les Orthodoxes d'Orient[12].

A propos de ces pratiques d'intercommunion, n'allant pas toutefois jusqu'à l'intercommunion sacramentelle complète et parfaite dont je parlerai plus loin, le patriarche Joachim III disait, au début de ce siècle, au Dr Collins, évêque de Gibraltar : « C'est dans la silencieuse multiplication de tels actes de ministère non formels et non officiels que réside l'espoir d'une future intercommunion : les deux Eglises en viendront quelque jour à reconnaître officiellement le fait de leur jonction (*occurrence*)[13]. » Cette prédiction s'est partiellement réalisée déjà comme nous le verrons bientôt.

Avant de conclure cette section sur les relations d'amitié anglicano-orthodoxes, disons que ces relations ont réussi à créer, chez les Orthodoxes, à l'égard de l'anglicanisme, une attitude bien différente de celle qu'ils manifestent à l'égard des autres confessions chrétiennes occidentales. Il y aurait ici beaucoup de textes à citer. Le plus intéressant me semble ce passage de la

10. Cf. *Dispensation in Practice and Theory, The Report of a Commission Appointed by the Archbishop of Canterbury in 1935*, Londres, 1944, p. 30. La contribution du professeur Alivisatos est intitulée : « *Economy* » *from the Orthodox Point of View*, pp. 27-43. — Cf. également J. A. Douglas, *The Orthodox Principle of Economy*, dans *The Christian East*, 1932, pp. 99-109; et hiéromoine Pierre [Dumont, o.s.b.], *Économie ecclésiastique et réitération des sacrements*, dans *Irénikon*, 1937, pp. 228-247, 339-362.

11. J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox, especially in Regard to Anglican Orders*, Londres, 1921, p. 96. Cet ouvrage, que je cite pour la première fois, est un puits de renseignements et de documentations pour notre sujet, mais ne va pas au delà de 1920, date dont nous apprendrons bientôt l'importance en la matière.

12. *Ibid.*, pp. 50-51.

13. Cité par Douglas, *op. cit.*, p. 50.

lettre synodale russe adressée, en 1903, au patriarche Joachim III, en réponse à sa consultation des autocéphalies orthodoxes sur les relations avec les hétérodoxes :

Les anglicans prennent une attitude assez différente envers l'Orthodoxie. A de rares exceptions près, ils ne poursuivent pas le but de pervertir les chrétiens orthodoxes et saisissent toute occasion de montrer leur respect spécial pour la sainte Église apostolique de l'Orient; ils croient que c'est elle, plutôt que l'Église de Rome, qui conserve vraiment les traditions des Pères et cherchent en union et en accord avec elle la justification de leur propre position. L'amour et la bonne volonté ne peuvent que susciter l'amour de notre part aussi et entretiennent en nous le bon espoir qu'une union avec eux sera possible dans l'avenir [14].

Cette disposition amicale des Orthodoxes s'est maintenue depuis lors, même chez ceux qui, nous le verrons, sont théologiquement les plus sévères envers l'anglicanisme. La raison fondamentale doit en être cherchée dans l'abstention anglicane de tout prosélytisme à l'égard des membres de l'Eglise Orthodoxe. — Quant à l'amitié anglicane envers l'Orthodoxie, dont j'ai dit en débutant l'ancienneté, elle s'est exprimée encore récemment dans une lettre de l'archevêque actuel de Cantorbéry, le Dr G. Fisher, au patriarche de Moscou, Alexis, datée du 24 novembre 1947 :

Avec nul autre nous ne désirons plus sincèrement croître en mutuelle compréhension et fraternité qu'avec la sainte Église d'Orient [15].

Côté officiel

Du côté officiel des relations aglicano-orthodoxes, depuis 1888, que nous abordons maintenant, j'exclurai, pour en traiter conjointement avec leurs théologies, les déclarations orthodoxes concernant les Ordres anglicans. Je m'arrêterai d'abord aux *Conférences de Lambeth*. Faisons remarquer à leur propos une importante différence. Tandis que celles de 1888, 1897, 1908 ont traité notre matière pour ainsi dire unilatéralement, il n'en fut pas de même depuis celle de 1920 : des délégations orthodoxes officielles furent invitées à prendre part, non pas aux délibérations de la conférence, mais bien à son côté cultuel et cérémoniel. Chacune d'elles fut reçue en séance plénière, et l'on profita de leur présence pour engager des conversations théologiques.

La conférence de 1920 était la première après la première guerre mondiale et revêtait, de ce fait, une importance parti-

14. Cité en anglais par A. Riley, *op. cit.*, p. 253.
15. *Church Quarterly Review*, avril 1949, p. 116.

culière. C'est elle qui lança, influencée par l'atmosphère générale d'entente entre peuples, son *Appeal to all Christian people* en faveur de l'union chrétienne allant des Orthodoxes jusqu'aux Eglises non épiscopaliennes. L'*Appeal* était comme une réponse à l'encyclique du patriarcat œcuménique de janvier de la même année, adressée « *à toutes les Eglises du Christ où qu'elles fussent* » et les engageant à coopérer dans le domaine pratique [16]. La délégation orthodoxe représentait le patriarcat œcuménique et se composait du métropolite Philarète de Démotique, du professeur P. Komnenos et de deux archimandrites grecs résidant en Angleterre. En plus des conclusions théologiques que nous examinerons plus tard, la délégation exprima, par la plume du professeur Komnenos, sa grande satisfaction de l'atmosphère générale de la conférence [17] au point de vue religieux et national.

La conférence de 1930 reçut une délégation orthodoxe inégalée dans l'histoire des relations des Eglises Orthodoxes avec les Eglises occidentales. Cette délégation était présidée par Mgr Mélétios Métaxakis, alors patriarche d'Alexandrie, et composée de représentants du patriarcat œcuménique, des Eglises de Roumanie, Yougoslavie, Antioche, Jérusalem, Grèce, Chypre, Pologne et Bulgarie. Des conversations théologiques furent organisées entre évêques orthodoxes et anglicans et fixée dans un *Résumé* [18], au sujet duquel la conférence s'exprima ainsi :

> enregistre son acceptation des déclarations des évêques anglicans qui y sont contenues, comme un exposé suffisant de la doctrine et de la pratique de l'Église d'Angleterre et des Églises qui sont en communion avec elle relativement à ces sujets [19].

De plus, la conférence demanda, dans sa Résolution 33 (*b*), à l'archevêque de Cantorbéry et au patriarche œcuménique, de nommer une *Commission théologique mixte* pour préparer une déclaration commune sur les points où il existe différence ou accord entre les Eglises anglicanes et les Eglises orientales. Ce fut fait, et la Commission se réunit du 15 au 20 octobre 1931. Nous examinerons ses travaux plus loin.

Les événements politiques retardèrent jusqu'en 1948 la conférence suivante. Une délégation orthodoxe plutôt restreinte y assista, présidée par l'archevêque Germanos de Thyatire, résidant à Londres comme représentant du patriarcat œcuménique, et composée de deux représentants de l'Eglise de Grèce et de

16. On en trouve une traduction anglaise dans G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, 1920-1924, pp. 44-49.

17. On peut en trouver le texte chez Douglas, *op. cit.*, pp. 110-111.

18. *A Resumé of the Discussion between the Patriarch of Alexandria with the other Orthodox Representatives and Bishops of the Anglican Communion at Lambeth Palace, July 15-18 1930*, dans *The Lambeth Conference 1930*, Londres, pp. 138-140; ou Bell, *op. cit.*, III, pp. 17-18.

19. *The Lambeth Conference 1930*, p. 49.

délégués des Eglises de Pologne et de Serbie, tous deux résidant à Londres comme émigrés; ceci malgré les efforts de l'archevêque de Cantorbéry qui avait correspondu au préalable avec les Eglises de Russie, de Serbie et de Bulgarie, pour leur demander d'envoyer, elles aussi, des délégations. Le patriarche de Moscou Alexis déclina l'invitation pour des raisons d'ordre ecclésiastique intérieur, dont la plus impérieuse était la célébration presque simultanée du cinquième centenaire de l'autocéphalie de l'Eglise russe. La conférence de 1948 demanda la nomination d'une commission théologique pour les affaires orthodoxes.

Après avoir ainsi brièvement évoqué les trois dernières conférences de Lambeth à « participation » orthodoxe, ainsi que les trois précédentes, parcourons leurs propos sur les relations anglicano-orthodoxes. Ces propos figurent dans les Résolutions ainsi que dans des rapports mentionnés d'habitude sous la rubrique plus générale : relations avec les Eglises épiscopaliennes. Je les classerai par sujets.

Généralités : Chaque conférence relève avec joie les indices de rapprochement et d'amitié entre les deux Eglises, manifestés depuis la conférence précédente — nous en connaissons déjà quelques-uns. Ceci est spécialement vrai pour la conférence de 1920, parce que la guerre de 1914-1918 avait créé des sympathies pro-anglaises dans les pays balkaniques, pour celle de 1930 si importante et pour celle de 1948, première après la deuxième guerre mondiale. Elles relèvent avec regret les dommages causés par ces guerres à plusieurs Eglises Orthodoxes.

Les autocéphalies : Si les Eglises de langue grecque sont toujours à l'honneur, l'Eglise russe attire l'intérêt de la conférence de 1897 et surtout de celle de 1908 qui prévoit l'envoi d'une délégation officielle au concile orthodoxe pan-russe alors en projet. Depuis lors jusqu'à la révolution de 1917, cette autocéphalie occupe le premier plan. Aux conférences de 1920 et de 1930, sa situation malheureuse au sein d'un Etat communiste est mentionnée avec sympathie, et l'absence de ses représentants est regrettée. On lui exprime des vœux pour un prompt retour à la vie ecclésiastique normale, libérée des entraves, tsaristes d'abord, communistes ensuite, et pour la reprise de sa place importante dans la chrétienté.

Initiatives philorthodoxes : On se reportera au rapport de la conférence de 1888 pour voir que le renforcement survenu alors de la position britannique dans le Proche et Moyen-Orient a semblé être une invitation à venir en aide aux Eglises Orthodoxes de cette région, en vue de relever le niveau de leur vie morale, spirituelle, théologique par le moyen d'une meilleure formation du clergé et, en général, par le soutien accordé

aux réformes qui s'y dessinaient[20]. Les conférences suivantes ne se sont guère engagées dans cette voie mais ont recommandé l'intensification de toute espèce d'échanges (théologiens, étudiants en théologie, traductions, publications, revue commune, etc.) et, en 1948, l'aide aux personnes déplacées.

Prosélytisme : Mais la même conférence de 1888 a bien marqué que ces projets secourables étaient purs de visées de prosélytisme et s'inspiraient uniquement d'une attitude vraiment « catholique » de respect et d'amour. Notons surtout le passage ayant trait à l'attitude envers les Orthodoxes insatisfaits de leur Eglise. — En 1920, le rapport constate que cette attitude a été comprise par les Eglises Orthodoxes :

> Il est bien entendu qu'en ce moment en Orient nous n'avons pas d'autres ambitions en cherchant de nouer avec ces Églises des relations plus étroites et que nous sommes purs de toute suspicion quant au moindre effort de prosélytisme, effort qui, naturellement, serait amèrement ressenti par elles[21].

« *Intercommunion économique* » : La conférence de 1908 est la première à l'apprécier quand elle énumère les manifestations d'amitié anglicano-orthodoxe :

> Surtout les occasions fréquentes qu'a eues le clergé de nos Églises en beaucoup de pays d'exercer le ministère auprès d'Orientaux orthodoxes en cas de nécessité, et réciproquement. Tandis qu'ils n'ont aucun désir de surestimer l'effet ou la valeur immédiate de telles choses, ils ont confiance qu'un tel échange d'offices amicaux ne peut qu'avoir un réel effet avec le temps[22].

Elle recommande à toute la Communion anglicane la pra-

20. J. A. Douglas, dans son livre cité, met ici une réserve que lui suggère sa grande expérience des choses orthodoxes : « Les objectifs des mouvements dits de Réforme qui ont eu lieu ou des tendances réformatrices qui se manifestent actuellement parmi eux se réfèrent à des questions de discipline plutôt qu'à des questions de foi [...] Il est probable, en vérité, que, spécialement si leurs relations avec les Églises anglicanes s'accentuaient, les Orthodoxes d'Orient s'approprieraient les méthodes scientifiques et les profits réels qui, en Angleterre, nous ont permis de trouver une solution au conflit aigu de la religion et de la science, et les amèneraient à se mettre en harmonie avec la vie et la pensée modernes, sans renoncer à ce qu'ils tiennent pour fondamental et sans sacrifier ou compromettre les principes qu'ils défendent [...] La seule chose contre laquelle quelques-uns d'entre nous doivent être en garde est la tentation de croire qu'une école « libérale » pourrait être créée parmi eux. L'Orthodoxie est une unité de vie. Quand et là où elle bouge, elle doit bouger en masse et elle ne peut bouger que selon sa propre loi [...] Il n'y aurait donc rien de plus futile — ou de plus criminel — pour des anglicans que d'imaginer qu'une interférence avec les affaires intérieures des Orthodoxes d'Orient puisse être effective » (pp. 34-35).

21. *The Six Lambeth Conferences, 1867-1920*, édit. Davidson, Londres, 1929, p. 147 (f).

22. *Ibid.*, pp. 422-423.

tique constante, dans de semblables conditions, du baptême et de l'administration de l'eucharistie aux Orthodoxes. La conférence de 1920 mentionne aussi avec beaucoup de joie des cas d'une telle intercommunion qui, d'après elle, eussent été impossibles encore quelques années auparavant.

L'opinion orthodoxe n'apparaît pas dans ces documents, mais bien dans le rapport que la délégation orthodoxe adressa alors au patriarcat œcuménique[23]. On y cite les cas habituels, mais on y ajoute le problème des mariages mixtes en spécifiant qu'ils ne devraient donner lieu qu'à une seule bénédiction nuptiale par un ministre de l'une ou de l'autre confession et respecter les empêchements canoniques en vigueur dans l'Eglise Orthodoxe. La même année, l'encyclique du même patriarcat, en fait d'*intercommunion économique*, ne fait mention que des interfunérailles.

Ce fut surtout au cours de la conférence de 1930 qu'anglicans et Orthodoxes s'occupèrent de cette pratique. Les paragraphes 13 à 17 du *Résumé* en traitent *ex-professo*. Les voici :

[...] 13. Il fut déclaré par les évêques anglicans que dans différentes parties de la Communion anglicane, le clergé anglican, à la demande du clergé orthodoxe, pourvoit à l'administration des sacrements près des laïcs orthodoxes qui ne se trouvent pas à la portée d'une administration par leur propre Église; et que ce clergé désire toujours maintenir dans la fidélité à leur Église Orthodoxe ceux des Orthodoxes près de qui il remplit ce ministère, et qu'il est prêt à leur enseigner la foi orthodoxe et à porter à la connaissance des évêques ou prêtres orthodoxes quelles sont les personnes qui reçoivent ainsi leur ministère ou leur enseignement.

14. Il fut déclaré par la délégation orthodoxe que toute la question de ces arrangements en de telles circonstances doit venir en discussion lors du prochain synode pan-orthodoxe.

15. Il fut déclaré par la délégation orthodoxe que la pratique de toute l'Église Orthodoxe est de ne pas re-baptiser après un baptême anglican[24].

16. Il fut déclaré par la délégation orthodoxe qu'au prochain pro-synode[25] l'Église Orthodoxe n'aurait probablement pas d'objection à reconnaître le baptême des enfants et leur instruction, à partir de livres orthodoxes, par un clergé anglican, non plus que le mariage ou tout autre rite accompli par le clergé anglican (en cas de nécessité et là où l'on ne peut avoir recours à un prêtre orthodoxe), pourvu que toute personne baptisée ou mariée soit dûment enregistrée comme Orthodoxe et que son nom soit notifié aussitôt que possible à l'autorité orthodoxe compétente.

23. Traduction anglaise : *Report of the Delegation of the Patriarchate of Constantinople sent to the Lambeth Conference 1920*, dans Bell, *op. cit.*, I, pp. 52-76.

24. Faut-il rappeler la divergence de pratique, à cet égard, qui exista longtemps entre l'Église russe et l'Église grecque, divergence qui conduisit à l'Église de Rome William Palmer, dont je reparlerai ?

25. Qui était prévu pour 1932 et qui n'eut pas lieu.

17. En ce qui concerne la sainte Eucharistie, il fut déclaré par la délégation orthodoxe que, en attendant une décision formelle de l'Église Orthodoxe entière et par conséquent sans donner la sanction pratique officielle pour laquelle elle n'a pas compétence, elle est d'avis que le recours d'Orthodoxes à des prêtres anglicans pour recevoir la sainte communion en cas de nécessité et là où aucun prêtre orthodoxe n'est disponible, peut être continué pourvu qu'une autorité orthodoxe n'ait pas interdit une telle pratique[26].

Remarquons dans ces déclarations la nette différence que font les Orthodoxes, en cas d'*Intercommunion économique*, entre l'Eucharistie et les autres sacrements. Notons aussi que l'Eglise russe n'a pas pris part à l'élaboration de ce *Résumé*.

Autres questions pratiques : Elles furent soulevées à la conférence de 1920 en relation avec les questions proposées par l'encyclique du patriarcat œcuménique : *a*) uniformisation du calendrier; *b*) fixation de la date de Pâques; *c*) réformes sociales.

Questions théologiques :

Toutes les conférences ont manifesté le désir de voir disparaître l'ignorance réciproque. Celle de 1888 précise, dès le début, que les différences doctrinales entre les deux confessions ne sont pas aussi profondes et insurmontables que celles qui existent entre l'anglicanisme et le catholicisme romain. Elle énumère cependant des points de divergence que j'examinerai dans la suite.

Les conférences suivantes ne s'occupent plus de points particuliers et en remettent l'étude à des Commissions. Celle de 1897 indique cependant une méthode théologique unioniste. La voici :

D'un autre côté, ceux qui sont le mieux informés des différences importantes existant entre les doctrines et coutumes des Églises anglicanes et orientales apprécieront mieux aussi les difficultés qui s'offrent sur la voie de la réconciliation; mais ils croiront aussi avec plus d'espoir que si l'origine et le caractère de ces divergences sont compris avec plus de soin, beaucoup d'entre elles se révéleront comme ne pouvant se réclamer de l'autorité de l'Église elle-même, et que d'autres ne sont pas incapables de recevoir explications et ajustements. Beaucoup de ces divergences ont leur origine dans les différences caractéristiques de la pensée et de l'ex-

26. L'évêque serbe, Mgr Denys, prêchant à la cathédrale anglicane de New-York en janvier 1945, a trouvé que les résolutions du *Résumé* 1930 signifiaient : *a*) reconnaissance mutuelle; *b*) « participation sacramentelle mutuelle » quand nécessaire; *c*) coopération des deux Églises. E. R. Hardy jr., qui le cite dans *Orthodox Statements on Anglican Orders*, New-York, 1946, p. XXII, en note, ajoute : « Ceci est le maximum qu'un représentant officiel de l'Orthodoxie ait tiré de ces [résolutions]. » La brochure de Hardy est un excellent précis du problème des ordinations anglicanes.

pression orientales ainsi que dans les différences de tempérament qui distinguent les nations orientales de celles d'Occident; et il n'est pas douteux que les Orientaux éprouveront eux-mêmes des difficultés à notre endroit[27].

La conférence félicite d'ailleurs l'Orthodoxie pour son zèle à l'égard de la Sainte Ecriture, voyant là probablement un point de rapprochement avec l'anglicanisme.

La conférence de 1908 préfère le service mutuel à la controverse doctrinale et canonique, surtout quand elle est le fait de personnes isolées, fussent-elles des prélats,

dans la conviction assurée que des obstacles paraissant maintenant insurmontables peuvent, avec le temps, s'avérer comme complètement dissipés[28].

La conférence de 1920 juge qu'il y a encore beaucoup à faire dans le domaine de l'information et de la compréhension avant que ne soient rendues possibles des propositions nettes d'une intercommunion officielle. Quand elles le seront devenues, elles exigeront encore une tolérance réciproque magnanime et

une disposition, de la part de chaque Église, à se contenter de tenir ses propres usages et pratiques sans essayer d'obtenir qu'on s'y conforme des deux côtés[29].

Elle mentionne des points théologiques : l'*Ordre*, le *Symbole* de Nicée-Constantinople, le *Filioque*, etc.; nous les rencontrerons plus loin. Les discussions théologiques tinrent, nous le savons, une si grande place *autour* de la conférence de 1930 que je les renvoie à la partie théologique de cet article.

La conférence de 1948 ne fait que passer en revue le travail théologique accompli et quelques-uns de ses résultats : la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes par certaines autocéphalies orthodoxes (que nous verrons aussi à la suite de l'aspect théologique) et la réserve d'autres. La conférence voit la raison de cette réserve dans l'attente d'une décision qui serait promulguée par l'Eglise Orthodoxe tout entière. Et de conclure : tant qu'un synode pan-orthodoxe ne se prononcera pas sur cette question et d'autres questions doctrinales, on ne pourra s'attendre à un progrès grand et décisif dans les relations anglicano-orthodoxes. Néanmoins, elle souhaite la continuation du travail théologique par le moyen d'une nouvelle commission.

Nous achèverons ainsi la revue de ce que les conférences

27. *The Six Lambeth Conferences*, pp. 245-246.
28. *Ibid.*, p. 423.
29. *Ibid.*, p. (f) 147.

de Lambeth ont fait pour les relations anglicano-orthodoxes. Mais avant de clore le côté officiel, rappelons encore quelques faits.

En 1920, le Dr Davidson, alors archevêque de Cantorbéry, nomme, en exécution de la résolution 61 de la conférence de Lambeth (1908), un Comité des Eglises d'Orient (*Eastern Churches' Committee*) qui aura à s'occuper de tout ce qui concerne ces Eglises; depuis 1926, ce Comité est remplacé par une Commission analogue faisant partie du *Church of England Council on Foreign Relations*. L'Eglise anglicane des Etats-Unis, le patriarcat œcuménique et d'autres autocéphalies, nomment des commissions théologiques. L'Eglise russe, à son concile de 1918, en avait constitué une pour s'occuper des questions anglicanes et vieilles-catholiques, mais celle-ci ne put fonctionner en raison de la révolution communiste. Actuellement, comme la suite de cet article le montrera, l'intérêt pour l'Eglise anglicane et le christianisme occidental en général reprend au patriarcat de Moscou. — En 1922, l'archevêque Germanos de Thyatire est nommé exarque du patriarche œcuménique en Europe occidentale et son apocrisiaire auprès de l'archevêque de Cantorbéry. En cette qualité, il a fait beaucoup pour le rapprochement anglicano-orthodoxe. Le poste a été maintenu après sa mort en 1951.

III

L'ASPECT THÉOLOGIQUE

Cet aspect suppose les précédents : il y a interaction entre eux; on l'aura remarqué et on le remarquera.

Ici encore, une subdivision s'impose. Nous parcourons d'abord les initiatives tant privées que plus organisées dans le domaine d'une théologie de bonne vulgarisation et d'information tendant à dissiper les ignorances, incompréhensions, malentendus de toute sorte, et à promouvoir le rapprochement psychologique. Ensuite, les conversations théologiques plus techniques. Mais ces deux aspects secondaires reposent sur un fond théologique commun qu'on pourrait appeler la théologie anglicane de la « *catholicité* » élaborée principalement au XVIIe siècle par les théologiens dits *Carolins*, et au XIXe siècle par le *Mouvement d'Oxford*; à ces deux époques, d'ailleurs, grâce à un large recours aux Pères grecs. — Au XVIIe siècle, l'élan fut déclenché par une défensive sur un double front : contre l'Eglise catholique, d'une part, et contre les luthériens et calvinistes de l'étranger, de l'autre. Les *Carolins* se tournèrent alors vers l'Eglise d'Orient qu'ils croyaient tenir toujours la foi et la pratique de « l'Eglise indivise », autrement dit, un « catholicisme patristique » qui, d'après eux, mettait au-dessus des décrets

des papes et des opinions des réformateurs les écrits des premiers Pères et les témoignages des anciennes liturgies. Le *Carolin* le plus typique à cet égard fut Lancelot Andrewes, évêque de Chichester, puis d'Ely, enfin de Winchester (1555-1626).

Le *Mouvement d'Oxford* combattit, comme on le sait, les tendances protestantes au sein même de l'anglicanisme, mais avec les mêmes armes.

Initiatives individuelles.

La suppression de l'Eglise épiscopalienne sous Cromwell en Angleterre amena certains épiscopaliens à s'exiler et à voyager en Proche et Moyen-Orient. Ils le firent parfois d'une façon intelligente. Citons le cas du Dr Basire qui se dépensa pour faire connaître l'anglicanisme dans les pays orthodoxes et y fut très apprécié. En Angleterre même sont publiés alors plusieurs livres de valeur sur l'Eglise orientale.

Il faut attendre le XIXe siècle pour rencontrer un autre voyageur érudit appartenant, lui, au Mouvement d'Oxford, William Palmer, fellow de Magdalen College et diacre. Son histoire est très connue; je n'en rappellerai que ceci : convaincu du « catholicisme » de l'Eglise d'Angleterre et de celui des Eglises Orthodoxes, il prétendit, lors de son séjour en Russie, communier dans l'Eglise Orthodoxe russe, mais il se heurta à un refus net. De plus, déconcerté par l'attitude contradictoire des autocéphalies grecque et russe envers le baptême anglican, il finit par entrer dans l'Eglise catholique. On sait qu'il correspondit avec le théologien orthodoxe, A. S. Khomiakov, entre 1844 et 1854[30] et qu'il écrivit un livre : *Dissertations on subjects Relating to the « Orthodox » or « Eastern-Catholic » Communion*, Londres, 1853.

Un contemporain de Palmer, moins voyageur et plus érudit, John Mason Neale, contribua beaucoup à faire connaître l'Eglise orientale dans son pays par son *History of the Holy Eastern Church* en quatre volumes (1847-1850) et ses traductions d'hymnes liturgiques grecques. G. Williams trouve que, grâce à Palmer et Neale, l'Eglise Orthodoxe en Orient et en Russie commença à comprendre la position exceptionnelle de l'anglicanisme au sein de la chrétienté, son « antagonisme à l'usurpation papale et au dogmatisme scolastique, d'une part, et à l'hérésie calvinienne et au laxisme luthérien, d'autre part[31] ».

En 1864, un jeune ministre épiscopalien américain, Young, est envoyé par son Eglise en Russie pour y avoir des conversa-

30. La correspondance est publiée dans *Russia and the English Church during the last Fifty Years*, vol. I, edited by W. J. Birkbeck, M. A., F. S. A., Oxford.

31. *Op. cit.*, p. xlvi.

tions théologiques. Il fut reçu, entre autres, par le célèbre métropolite Philarète de Moscou, lui fit bonne impression et lui proposa des points précis de discussion.

Citons finalement, pour clore cette galerie de personnalités unionistes, J. W. Birkbeck (1859-1917) qui fut un grand voyageur, ami de l'Eglise russe, de la fin du siècle passé (ses nombreux amis russes l'appelaient « Ivan Vassiliévitch »), sur laquelle il a laissé de très instructifs souvenirs, réunis en un volume par son ami et émule, Athelstan Riley. Nous avons déjà eu l'occasion d'y puiser.

∴

Initiatives organisées.

Passons maintenant des initiatives individuelles à d'autres plus organisées. C'est précisément J. M. Neale qui fut à l'origine de l'*Eastern Church Association*, fondée en 1863. C'était l'époque, nous l'avons vu, où s'éveillait chez les anglicans un intérêt spécial pour l'Orthodoxie, tant en Angleterre qu'aux Etats-Unis. Cette association exerça des activités d'érudition (publications, conférences, etc.) avec plus ou moins d'intensité et fusionna en 1914 avec l'*Anglican and Eastern Churches Union* (fondée en 1904) pour former une unique organisation dénommée *Anglican and Eastern Churches Association for Promoting Intercommunion between the Anglican and Eastern-Orthodox Churches*. Celle-ci existe toujours et célèbre chaque année son avancée en âge. Elle a pour but de promouvoir la connaissance réciproque des deux Eglises, leur sympathie et les relations mutuelles, le travail et la prière pour leur réunion et l'étude du christianisme oriental. Outre des rapports — ceux des premières années présentent un grand intérêt — elle publia à partir de 1910 une revue, *The Christian East*, dont les volumes sont des mines de renseignements et de documentations. Pendant ses premières années, l'Union s'intéressa vivement, sous l'impulsion de Birkbeck qui fut l'un de ses initiateurs, à l'Eglise russe et s'efforça d'y développer une branche dont l'activité ne parvint cependant jamais à égaler celle de la section anglaise. La guerre de 1914-1918 et la révolution de 1917 en arrêtèrent l'essor. L'Association porta alors son attention sur les Eglises de langue grecque qui furent, nous l'avons vu, au premier plan des relations anglicano-orthodoxes entre les deux guerres.

Mais l'émigration russe en Europe occidentale fit rebondir les relations anglicano-russes. A la suite d'une conférence entre étudiants anglais anglicans et russes orthodoxes, tenue à St Alban's, Angleterre, en 1927, se forma, l'année suivante, un groupement d'abord de caractère anglicano-orthodoxe mais qui s'élargit ensuite, par son côté occidental, jusqu'aux « Eglises libres ». Il prit pour nom celui, intraduisible, de la réalité qu'il

entendait promouvoir : *Fellowship*, en y ajoutant deux patrons nationaux : saint Alban, martyr, et saint Serge de Radonège. A la différence de l'Association susdite, plus académique et officielle que lui, il s'engagea, sous l'énergique impulsion de son premier secrétaire, Nicolas Zernov, dans la voie des contacts vivants entre les Eglises par le moyen de conférences et de camps de vacances. Ces contacts doivent être assurés par la vie en commun, mais surtout par une assistance commune à la liturgie eucharistique célébrée alternativement selon les rites orthodoxe et anglican, avec participation la plus complète possible des fidèles respectifs. J'y reviendrai dans la suite. Mais le *Fellowship* ne négligea pas de manifester son activité par des publications de bonne qualité et possède un organe périodique appelé *Sobornost*. Il continue à se développer malgré ses vingt-huit ans et a essaimé dans différents pays (France, Etats-Unis, Pays scandinaves). Notons que son premier président fut le Dr Walter Frere, mort en 1938, évêque anglican de Truro, qui avait visité la Russie avant la guerre de 1914-1918 pour y parler de l'Eglise anglicane sous les auspices de l'Association des deux Eglises.

Un deuxième centre russe émigré pour les relations anglicano-orthodoxe est l'*Institut théologique Saint-Serge* de Paris, fondé en 1925, sous le patronage du métropolite Euloge (1946) qui avait été, alors évêque de Kholm, le premier président russe de l'*Anglican and Eastern Churches Association*. Cet Institut bénéficia d'un large soutien financier anglican, américain et anglais, et organisa des rencontres théologiques telles que celle qui se tint à Mirfield (Angleterre), siège de la Communauté anglicane de la Résurrection à laquelle appartint le Dr Frere.

La conférence de Lambeth (1948) a hautement loué ces associations anglicano-orthodoxes[32].

Relations proprement théologiques.

Nous abordons maintenant le niveau plus techniquement théologique des relations entre anglicans et Orthodoxes, niveau que, de son temps, Birkbeck considérait comme prématuré. Telle était d'ailleurs, en 1921 encore, l'opinion du chanoine J. A. Douglas, personnalité de premier plan dans les relations anglicano-orthodoxes des dernières quarante années, digne successeur des Palmer et des Birkbeck. Presque nonagénaire, il vit actuellement retiré, après une vie extrêmement active.

Je citerai d'abord, plutôt pour mémoire, à titre de premier et typique contact théologique, la correspondance entre les évêques non-jureurs (qui se donnaient le nom de « reste catho-

32. *The Lambeth Conference 1948*, p. 70.

lique » de l'Eglise d'Angleterre, se sentaient isolés et étaient de formation « caroline ») et les patriarches orientaux, ainsi que le Saint-Synode de Russie, dans l'espoir d'amener toute l'Eglise d'Angleterre à l'union avec l'Orthodoxie. J'en ai dit un mot plus haut, au point de vue historique. Cinq lettres furent échangées ainsi en l'espace de neuf ans : trois du côté non-jureur et deux du côté orthodoxe. Dans leur première lettre les non-jureurs, tout en manifestant un grand respect pour l'Eglise Orthodoxe d'Orient et en soulignant ce qu'il y avait de commun dans sa tradition avec la tradition de l'Eglise anglicane, relèvent des points doctrinaux qui sont en opposition : l'autorité égale de la Sainte Ecriture et des décisions des Conciles œcuméniques, la façon de vénérer la Sainte Vierge, l'invocation directe des saints, l'adoration des éléments eucharistiques consacrés, l'usage des icones et le caractère œcuménique du second concile de Nicée.

Les prélats orthodoxes firent attendre leur réponse pendant cinq ans. Finalement donnée, elle qualifiait les non-jureurs (qu'elle prenait d'ailleurs pour des représentants authentiques de l'Eglise d'Angleterre) de surgeons de l'hérésie calvino-luthérienne prétendant faire couvrir leurs erreurs par la tradition apostolique de l'Eglise Orthodoxe d'Orient; elle rejetait l'équivalence du *Filioque* et du *Per Filium* que proposaient les anglicans et concluait que l'union ne pourrait se faire que par l'acceptation inconditionnelle de la foi et des coutumes, traditions et usages orthodoxes.

Les non-jureurs alors passent à l'attaque en accusant avec force érudition les Orthodoxes d'avoir eux-mêmes innové en matière de doctrine. — La deuxième lettre orthodoxe répond comme elle peut à cette attaque en s'appuyant sur la *Confession de Dosithée*, document symbolique composé au synode orthodoxe de Bethléem (1672) et où l'influence latine est perceptible. Elle se montre cependant plus large quant à la diversité d'usages, de coutumes et même de rites sacramentels. — La troisième lettre des non-jureurs, qui ne présente pas d'intérêt nouveau, ne reçut pas de réponse; nous savons pourquoi[33].

Sautons un siècle et demi. Ce n'est qu'en 1874 que théologiens orthodoxes et anglicans reprirent contact, cette fois non par correspondance mais au cours d'une conférence organisée à Bonn par les Vieux-catholiques qui venaient de naître en opposition au Concile du Vatican. Le but de cette conférence, libellé dans l'invitation, était le rétablissement de l'intercommunion sacramentelle entre les différentes Eglises sur la base de l'unité *in necessariis*, avec le maintien de leurs particularités doctrinales et disciplinaires secondaires. La délégation orthodoxe comprenait un Grec et quatre Russes. Le problème du *Filioque* fut abordé par son côté canonique. L'adjonction de ce terme au Symbole de Nicée-Constantinople, déclaré immuable

33. Pour les documents, cf. G. Williams, *op. cit.*

par le concile de Chalcédoine, fut jugée illégitime, et l'on souhaita le rétablissement en Occident du Symbole en sa forme primitive. Les anglicans américains se montrèrent favorables à ce rétablissement; les anglais beaucoup moins. Finalement, une résolution votée à l'unanimité jugea cette restauration désirable en vue de la paix et de l'unité, mais sans sacrifier pour autant aucune vérité doctrinale exprimée dans l'actuelle forme occidentale du Symbole. La discussion porta encore sur la condition des fidèles défunts.

L'année suivante, on se réunit à nouveau. L'invitation ayant été envoyée à « tout homme possédant une science théologique suffisante », les théologiens orthodoxes se firent un devoir d'y répondre nombreux. Ils représentaient le patriarcat œcuménique, l'Eglise de Grèce, l'Eglise russe, l'Eglise Orthodoxe de Hongrie. Notons la présence de Mgr Lycourgos et du Dr Overbeck que nous connaissons déjà. La délégation anglicane, anglaise et américaine, comptait le Dr Sandford, évêque de Gibraltar, quelques anglo-catholiques et des anglicans irlandais de tendance protestantisante. Cette fois, les discussions se déroulèrent autour de l'aspect dogmatique du *Filioque* et aboutirent à une déclaration commune basée sur l'enseignement de saint Jean Damascène, tâchant de concilier ainsi la tradition orientale et la tradition occidentale de cette doctrine. Elle a été reprise plus tard presque telle quelle dans une conversation anglicano-orthodoxe; je la citerai à son propos.

La tension politique de l'époque entre l'Angleterre et la Russie ne favorisa pas la poursuite du dialogue sans interrompre toutefois le travail des Commissions théologiques de part et d'autre. Les discussions bilatérales ne reprirent qu'autour de la conférence de Lambeth (1920). Menées d'une façon plus officielle, elles connurent une grande activité jusqu'à la deuxième guerre mondiale.

La meilleure manière de passer en revue ces discussions m'a semblé d'en extraire les points de doctrine qui y figurent comme des constantes. Mais quelques préliminaires s'imposent. Je vais énumérer d'abord les documents qui s'y rapportent avec leur titre anglais, les sigles qui nous serviront à les désigner et leur référence aux *Documents on Christian Unity*, publiés par le Dr Bell. Je mettrai entre parenthèses et en français ceux que j'ai déjà eu l'occasion de citer :

1. (*Rapport de la délégation du patriarcat de Constantinople*, envoyé à la conférence de Lambeth de 1920) = DCL.

2. *Terms of Intercommunion suggested between the Church of England and the Churches in Communion with her, and the Eastern Orthodox Churches. Drawn up at the request of the Eastern Churches Committee* (sous la présidence du Dr A. C. Headlam, depuis 1923 évêque de Gloucester, mort en 1946) = TI, Bell, I, pp. 77-89. Ils semblent être un résultat de l'orientation de la conférence de Lambeth (1920). A leur propos, le *Résumé*

de 1930 donne les appréciations suivantes : [...] 2. « ... bien que non officiellement communiqués aux différentes Provinces de la Communion anglicane, ils ne sont pas en désaccord avec l'esprit et la doctrine de l'Église anglicane. — 3. Il fut admis par la délégation orthodoxe que les T. of I. suggérés, bien que n'ayant pas encore été officiellement examinés, formeraient une base utile de discussion moyennant certaines modifications. »

3. *Declaration of Faith « To His Holiness the Ecumenical Patriarch and the Holy Synod of the Great Church of Constantinople », prepared by a Committee of the English Church Union*, May, 1922 = DF, Bell, I, pp. 90-92. — L'*English Church Union* est une association anglo-catholique. Son président, à l'époque, était le célèbre Lord Halifax. Cette déclaration, qui se veut essentiellement sacerdotale et a pour but d'éclairer des points de doctrine en vue de la reconnaissance des Ordres anglicans, fut d'abord signée par cinquante-six ministres anglicans; plus tard, le nombre de signatures atteignit le chiffre de 3.715. Cf. *infra, Document III*.

4. (*Résumé* des discussions théologiques qui eurent lieu durant la conférence de Lambeth de 1930) = R.

5. *Joint Doctrinal Commission between the Anglican and Eastern Orthodox Churches. Points of Agreement and Difference*, octobre 1931 = JDC. Les présidents de cette commission furent : du côté orthodoxe, Mgr Germanos de Thyatire; du côté anglican, le Dr A. C. Headlam. Cf. *infra, Document IX*.

6. *Report of the Conference between Delegates of the Church of Rumania and the Church of England*, June 1935 = RR, Bell, III, pp. 43-48. — Cette conférence se tint à Bucarest, du 1er au 8 juin 1935, entre la commission de l'Église roumaine sur les relations avec la Communion anglicane, sous la présidence de Mgr Lucien, évêque de Roman, et une délégation de l'Église d'Angleterre, nommée par l'archevêque de Cantorbéry, présidée par le Dr F. C. Nugent Nicks, évêque de Lincoln. Le rapport fut accepté et approuvé par les deux Chambres de la Convocation de Cantorbéry en janvier 1937, « attendu (*inasmuch as*) qu'il est en accord avec les formulaires anglicans et donne une interprétation légitime de la foi de l'Église ». Notons que les délégations anglicanes de 1931 et 1935 étaient censées représenter des tendances théologiques diverses.

7. Après la guerre de 1939-1945, l'archevêque de Cantorbéry aurait voulu une reprise des conversations théologiques bilatérales avec, cette fois, la participation de l'Église russe. Le patriarche Alexis de Moscou préféra discuter la question anglicane *unilatéralement*, entre prélats et théologiens orthodoxes des autocéphalies qui étaient représentées à la conférence de Moscou de 1948, fêtant le cinquième centenaire du patriarcat de Moscou. N'étaient pas représentées : les Églises de Chypre et de Finlande. Les délégués du patriarcat œcuménique et ceux de l'Église de Grèce ne prirent pas part aux délibérations. Les travaux de cette conférence ont paru en traduction française : *Actes de la conférence des Chefs et représentants des Églises Orthodoxes autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion du 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe russe*, 8-18 juillet 1948, Moscou, 2 vol., 1950 et 1952 = AM.

Notons encore, à propos des conversations bilatérales en cause, toujours faites sur l'initiative anglicane, que leur point principal d'intérêt est l'*Intercommunion*. C'est le document TI qui le note le plus explicitement. Qu'entendent les anglicans par ce terme ? La meilleure réponse se trouve dans un accord intervenu entre des représentants des Eglises Vieilles-catholiques et des Eglises de la Communion anglicane, à Bonn, le 2 juillet 1931 :

1. Chaque communion reconnaît la catholicité et l'indépendance de l'autre et maintient les siennes propres.

2. Chaque communion accepte d'admettre à participer aux sacrements les membres de l'autre.

3. L'intercommunion ne requiert pas de l'autre communion l'acceptation des opinions doctrinales, des dévotions sacramentelles ou les pratiques liturgiques caractéristiques de l'autre, mais elle implique que chacune d'elles croit que l'autre tient tous les points essentiels de la foi chrétienne [34].

Ce document est donné aussi en conclusion B de JDC, avec la mention que les Orthodoxes consentaient à le soumettre au Synode de leurs Eglises.

C'est cette déclaration, par exemple, que l'archevêque de Cantorbéry cite en guise de modèle au patriarche Alexis de Moscou dans la correspondance que j'ai eu l'occasion déjà de citer : « Cette méthode semble être la plus fructueuse et se révélerait être d'une aide appréciable dans toute conversation ultérieure éventuelle avec des représentants de l'Eglise Orthodoxe russe [35]. »

Deux points de la déclaration semblent demander quelques précisions : Que signifie la *Catholicité* ? Quels sont les *Points essentiels de la foi* ? — Nous verrons plus loin la réponse qui peut être donnée à ces questions.

Pour arriver à l'intercommunion désirée, les anglicans ont toujours cru que la reconnaissance réciproque de la validité des ordres était nécessaire. Eux-mêmes ne doutant pas de la validité des ordres orthodoxes, ils ont toujours cherché l'opinion des Orthodoxes sur les leurs.

Cette position fondamentale ne fut jamais et ne pouvait être adoptée par les Orthodoxes. Des anglicans bien au courant des choses orthodoxes en ont souvent averti leurs coreligionnaires. En effet, pour les Orthodoxes, l'intercommunion sacramentelle n'est possible que là où il y a unité parfaite dans la foi; la seule reconnaissance de la validité des ordres — nous verrons bientôt comment, du point de vue orthodoxe, elle peut se faire — ne suffirait pas à légitimer l'intercommunion. Quant à l'unité de foi, du point de vue orthodoxe, elle se précisera aussi dans la suite.

34. Bell, III, p. 60.
35. *Church Quarterly Review*, l. c., p. 124.

L'*intercommunion économique* ne contredit-elle pas cette règle ? C'est bien le cas, nous dit-on, de répondre que l'exception — surtout une exception « économique » — confirme la règle. N'oublions pas qu'elle exige pour prévaloir sur celle-ci des circonstances extraordinaires. Et cependant, on pourrait fournir des exemples de l'intercommunion « économique » pratiquée dans des circonstances canoniquement à peu près normales. Je ne citerai que deux cas : l'admission de huit anglicans, anglais et américains, ayant cependant leur chapelle et chapelain à Belgrade, à la communion eucharistique par le patriarche serbe Dimitri, au cours de la liturgie de Noël 1926[36]; Mgr Velimirović concélébra et communia à des liturgies anglicanes[37]. Sans doute le patriarche et l'évêque serbes jugèrent-ils que le principe de l'économie pouvait être appliqué en l'occurrence pour des motifs de charité. D'habitude cependant, l'intercommunion « économique » n'est pas admise par des autorités orthodoxes dans de pareilles circonstances. Je citerai à l'appui deux exemples. En 1903, Joachim III, patriarche œcuménique, refusa une demande anglicane d'autoriser l'intercommunion[38]. Plus récemment, en 1932, le théologien russe, S. Bulgakov, proposa une intercommunion régulière au sein du Fellowship Saint-Alban et Saint-Serge, entre anglicans et Orthodoxes qui auraient atteint un plein accord doctrinal et seraient prêts à recevoir, avant la communion, une bénédiction (c'est-à-dire une autorisation) d'un évêque de l'autre confession, en signe de repentance et comme moyen d'incorporation dans la vie de l'Eglise réintégrée. La proposition fut beaucoup discutée et finalement rejetée par le Fellowship lui-même.

Ces préliminaires achevés, venons-en aux points doctrinaux contenus dans nos documents.

A leur base se trouvent les *Terms of Intercommunion*. Ce document lui-même est une espèce de réponse anglicane aux points soulevés entre anglicans et Orthodoxes conversant dans les coulisses de la conférence de Lambeth (1920), points qui remontent aux études faites antérieurement dans les différentes commissions théologiques orthodoxes; ils sont donc de provenance orthodoxe avant tout. Les voici : 1. *Les sources de la foi*; 2. *Ecriture Sainte et Tradition*; 3. *Symboles de foi*; 4. La clause du *Filioque*; 5. *L'autorité suprême en matière de foi* dans chacune des deux Eglises; 6. *Le nombre des sacrements et le sacre-*

36. Cf. J. A. Douglas, *Economy and the Communion at Belgrad*, dans *The Christian East*, vol. IX, Spring, 1928, pp. 16-23. L'auteur y cite plusieurs cas antérieurs. Il s'en est produit depuis lors.
37. DCL, p. 61.
38. AM, vol. I, p. 307.

ment de l'Ordre; 7. *Le baptême*; 8. *L'eucharistie*, sacrement et sacrifice; 9. *La justification*; 10. *Le culte des saints et des icones*; 11. *Variété de coutumes et d'usages* dans l'Eglise. — Rien d'étonnant donc que, à part les points 10 et 11, on n'y trouve guère les difficultés qu'éprouvèrent en leur temps, devant la doctrine orthodoxe, les anglicans non-jureurs du XVIIe siècle, les rapporteurs de la conférence de Lambeth de 1888 ou, à titre privé, l'épiscopalien américain Young[39]. Notons cependant que, de leur côté, les Orthodoxes semblent avoir laissé tomber aussi des points qui les inquiétaient encore en 1920 : la *confirmation*, la *confession*, la *prière pour les défunts*, l'*onction des malades*.

Les Orthodoxes avouent eux-mêmes que la racine de leurs difficultés se trouve dans les *XXXIX Articles* de la vraie religion qui furent promulgués en 1562 pour mettre fin aux controverses religieuses au sein de l'Eglise d'Angleterre et que, jusqu'à nos jours, tout ministre de cette Eglise doit signer avant son ordination[40]. En effet, les onze points correspondent, au fond, aux articles que nous donnons en appendice et dont je rappelle ici les titres : V. *Du Saint-Esprit*; VI. *Du caractère suffisant de la Sainte Ecriture*; VII. *De l'Ancien Testament*; VIII. *Des trois Symboles*; XI. *De la justification*; XII. *Des bonnes œuvres*; XIX. *De l'Eglise*; XXI. *De l'autorité des conciles généraux*; XXII. *Du purgatoire*; XXIII. *De l'exercice du ministère dans la Congrégation*; XXV. *Des sacrements*; XXVII. *Du baptême*; XXVIII. *De la Cène du Seigneur*; XXIX. *Des méchants qui ne mangent pas le Corps du Christ*; XXXI. *De l'unique oblation du Christ*; XXXIV. *De la tradition de l'Eglise*.

Au fond, ce sont donc les *XXXIX Articles* qui, tout en ne figurant pas — ou à peine — parmi les points de discussion, en sont cependant, de façon sous-jacente, l'élément fondamental; et ils le sont par le problème que pose leur autorité, problème auquel je m'arrêterai quelque peu. Pour la préciser, les anglicans ont fait valoir d'abord leur origine dans l'ambiance théologique de l'Angleterre du XVIe siècle et leur but qui fut alors d'éviter à la fois les erreurs de la scolastique médiévale et du protestantisme continental. Propres à l'Eglise d'Angleterre, ils ne font pas autorité dans les autres Eglises de la communion anglicane; parfois même, ils n'y existent pas. C'est pourquoi la conférence de Lambeth de 1888 a expressément déclaré, dans sa neuvième résolution concernant les conditions d'une com-

39. Cf. Riley, *op. cit.*, p. 276. Il avait voulu obtenir de l'Église Orthodoxe russe que les doctrines orthodoxes concernant le septième Concile œcuménique, le *Filioque*, l'eucharistie, et les autres sacrements, la Communion des Saints, fussent ramenées au niveau d'une opinion théologique.

40. La formule à souscrire a varié dans son expression, E. J. Bicknell, dans *A Theological Introduction to the XXXIX Articles of the Church of England*, Londres, 1931, écrit : « On nous demande d'affirmer aujourd'hui non pas que les Articles sont tous conformes à la Parole de Dieu, mais que la doctrine de l'Église d'Angleterre, telle qu'elle est exposée dans les Articles, est conforme à la Parole de Dieu » (p. 27).

plète intercommunion avec des Eglises nouvellement constituées, qu' « elles ne seraient pas nécessairement tenues à accepter en leur entièreté les XXXIX *Articles* de Religion ». En pleine controverse anglicano-orthodoxe, RR déclare :

> En réponse à une demande de la Commission Roumaine, la délégation anglicane déclara que « la doctrine de l'Eglise anglicane est exprimée de façon faisant autorité dans le *Book of Common Prayer* et que le sens des XXXIX *Articles* doit être interprété en accord avec ce livre, et que par conséquent les XXXIX *Articles* doivent être regardés comme un document secondaire par rapport au *Book of Common Prayer*.

DF. 10, va plus loin et dit que les XXXIX *Articles* doivent être interprétés en accord avec l'Eglise universelle dont l'Eglise anglicane n'est qu'une partie. — Certains anglicans ont déclaré que les articles perdaient aujourd'hui de leur influence dans l'Eglise d'Angleterre, au profit des trois Symboles (de Nicée-Constantinople, des Apôtres, de saint Athanase), auxquels nous reviendrons bientôt. — Il y en a enfin qui, pour calmer les appréhensions orthodoxes, sont allés encore plus loin. Ce fut le cas, par exemple, au cours des discussions bilatérales qui eurent lieu lors de la conférence de Lambeth de 1920. Sans doute les théologiens anglicans refusèrent-ils alors d'envisager l'hypothèse de la suppression des XXXIX *Articles*, estimée par eux impensable dans l'état actuel de l'Eglise d'Angleterre, mais ils acceptèrent d'envisager celle de leur modification dans un sens agréable aux Orthodoxes.

Quant à ceux-ci, on peut les ranger, selon leur opinion, en deux catégories nettement distinctes :

a) les théologiens qui ont pris part aux conversations bilatérales et semblent avoir accepté la thèse anglicane qui leur était présentée;

b) ceux qui ont siégé séparément à Moscou en 1948. Ceux-ci se montrent d'abord tous conscients de ce que l'interprétation en cause est propre à la partie *anglo-catholique* de l'Eglise d'Angleterre et qu'il y a d'autres anglicans qui ne veulent pas reconnaître la supériorité du *Prayer-Book* sur les XXXIX *Articles*. Mais à partir de là, leurs opinions divergent. Les uns croient, avec les anglo-catholiques, que l'autorité des articles est en baisse dans l'Eglise d'Angleterre et qu'on y cherche une doctrine chrétienne plus pure, « édifiée sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre d'angle[42] ». D'autres considèrent que l'interprétation anglo-catholique est laborieuse et embarrassée; qu'elle expose les théologiens anglicans à des difficultés littéralement tragiques où la conscience anglicane elle-même ne se reconnaît pas[43]. L'opinion de ces

42. AM, vol. I, p. 341.
43. *Ibid.*, p. 325.

derniers fut exprimée par M. N. Tchani, représentant de l'Eglise albanaise :

Si les anglicans reconnaissent eux-mêmes et signent officiellement une déclaration selon laquelle les *XXXIX Articles* constituent le fondement de leur doctrine, doctrine dont le contenu est en contradiction flagrante avec les points essentiels de la religion orthodoxe, quelle valeur pourraient avoir les déclarations des hiérarques et des théologiens orthodoxes voulant réduire l'importance des Articles[43] ?

Concluons que, dans le domaine théologique anglicano-orthodoxe, les *XXXIX Articles* demeurent un problème, sinon *le* problème, et passons aux autres points.

Je les reprendrai dans l'ordre où je les ai énumérés plus haut et je noterai pour chacun d'eux où en est arrivé le dialogue théologique anglicano-orthodoxe. On trouvera dans les *Documents*, figurant à la suite de cet article, les textes auxquels je renvoie sous le sigle dont je les ai affectés dans la brève présentation que je viens d'en faire.

1. — *Les sources de la foi* :

On se reportera au § 1 du document JDC.

2. — *Ecriture Sainte et Tradition* :

RR a apporté quelques amendements au texte de JDC, § 2: ils sont soulignés ci-après :

La Révélation de Dieu est transmise par la Sainte Écriture et la Sainte Tradition. Toute chose nécessaire au salut peut être fondée sur la Sainte Écriture telle qu'elle est complétée, expliquée, interprétée et comprise dans la Sainte Tradition sous la conduite du Saint-Esprit résidant dans l'Église. Nous convenons que par la Sainte Tradition nous entendons les vérités qui nous sont venues du Seigneur et des Apôtres et qui *ont été définies par les Saints Conciles* ou *enseignées par les Pères*, qui sont confessées unanimement et constamment dans l'Église indivise et sont enseignées par l'Église sous la conduite du Saint-Esprit[44].

Pour apprécier ce texte — et nous ne pourrons le faire plus ou moins adéquatement que dans nos conclusions — il parait utile de se reporter à deux textes précédents. Le premier se trouve dans l'article 9 *a* des accords unanimes entre anglicans et vieux-catholiques à la conférence de Bonn en 1874. On y lit que la Tradition « est, en partie, à chercher dans le consensus des communions chrétiennes (*ecclesiastical bodies*) qui sont en continuité historique avec la primitive Eglise et, en partie, à déduire, par voie scientifique, des documents écrits de tous les

43. *Ibid.*, vol. II, p. 282.
44. Bell, III, p. 45.

siècles[45] ». — A la demande de l'archiprêtre Ianycheff, président de la délégation orthodoxe, de préciser le terme *bodies*, I. von Döllinger répondit qu'il signifiait d'abord l'Eglise Orthodoxe, ensuite l'Eglise occidentale, moins ses portions qui ont brisé leur continuité historique. — D'autre part, le document TI, dans son § 1, faisait mention des décisions dogmatiques des Conciles œcuméniques « tels qu'ils furent acceptés par l'Eglise indivise ».

3. — *Symboles de foi* :

On se reportera au § 3 du document JDC. — TI ajoute : « Nous reconnaissons qu'il n'est pas légitime, pour une Eglise, d'exiger une autre déclaration de foi comme condition d'intercommunion. » — D'après DCL, ce sont les Orthodoxes qui ont insisté sur la supériorité du Symbole de Nicée-Constantinople, par rapport aux deux autres; ils ont même demandé aux anglicans, sans succès d'ailleurs, de renoncer à ceux-ci.

4. — *La clause du* Filioque :

On se reportera au § 4 de JDC. — TI, qui envisage les côtés dogmatique et canonique du *Filioque* dans deux articles, s'exprime ainsi : « Puisque les mots ajoutés sont employés dans un sens orthodoxe, il est légitime, pour toute Eglise ayant reçu le *Credo* avec ces mots, de continuer à le réciter dans le service (liturgique) de l'Eglise. » (DCL justifiait cette légitimité par un précédent du VIIe Concile œcuménique.) — TI donne en appendice les résolutions de la conférence de Bonn que voici :

I. — (1) Nous sommes d'accord pour recevoir les Symboles œcuméniques et les décisions dogmatiques de l'ancienne Église indivise;

(2) Nous sommes d'accord pour reconnaître que l'addition du *Filioque* au Symbole n'a pas été faite d'une manière conforme aux règles ecclésiastiques;

(3) Nous reconnaissons de part et d'autre la présentation de la doctrine sur le Saint-Esprit telle qu'elle a été formulée par les Pères de l'Église indivise;

(4) Nous rejetons toute proposition et toute forme d'expression dans lesquelles, d'une façon quelconque, la reconnaissance de deux principes ἀρχα et αἰτίαι dans la Trinité pourrait être incluse.

II. — Nous acceptons la doctrine de saint Jean Damascène sur le Saint-Esprit telle qu'elle est exprimée dans les paragraphes suivants dans le sens de l'enseignement de l'ancienne Église indivise[46] :

(1) Le Saint-Esprit procède du Père comme le Principe (ἀρχή), la Cause (αἰτία), la Source (πηγή) de la divinité;

(2) Le Saint-Esprit ne procède pas du Fils (ἐκ τοῦ Υεοῦ), parce qu'il

45. Cité dans C. B. Moss, *The Old Catholic Movement. Its Origin and History*, Londres, 1948, p. 264.

46. Le document donne les références aux œuvres de saint Jean Damascène.

n'y a en Dieu qu'un Principe (ἀρχή), une Cause (αἰτία) par qui tout est produit dans la divinité;

(3) Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils;

(4) Le Saint-Esprit est l'Image du Fils, qui est l'Image du Père, procédant du Père et demeurant dans le Fils comme sa puissance révélatrice (*revealing Power*);

(5) Le Saint-Esprit est la production personnelle du Père, appartenant au Fils, mais non du Fils, parce qu'il est l'Esprit de la Bouche de Dieu expressif du Verbe;

(6) Le Saint-Esprit forme le lien entre le Père et le Fils et il est uni au Père par le Fils.

A la différence de leur attitude à Bonn en 1875, les Orthodoxes, à la conférence de 1931 — comme il ressort du rapport de la délégation alexandrine envoyé à Constantinople[47] — ont déclaré, au sujet des *Propositions*, que l'autorité de saint Jean Damascène ne suffisait pas à établir une doctrine de foi et que, d'ailleurs, le *Per Filium* ne signifie pas chez lui la procession éternelle de l'Esprit, mais seulement sa mission temporelle dans le monde.

5. — *L'autorité suprême en matière de foi :*

Le document R est seul à contenir des définitions de l'autorité doctrinale suprême dans l'une et l'autre Eglise; les voici :

[...] (4) Il fut déclaré par les évêques anglicans que dans les questions de foi la décision authentique serait donnée, dans la Communion anglicane, par le corps épiscopal entier, sans exclure, cependant, la coopération du clergé et des laïcs durant les discussions.

(5) Il fut déclaré par la délégation orthodoxe que l'autorité finale en matière de doctrine dans l'Église Orthodoxe repose dans le corps des évêques réunis en synode.

7. — *Le baptême* :

En ce qui concerne le baptême, on constate une évolution remarquable. Tandis que DCL tient encore la triple immersion pour nécessaire à la validité du sacrement — opinion qui faisait difficulté aux anglicans à la conférence de Lambeth en 1888 — et déclare ne pouvoir reconnaître d'aucune façon la validité du baptême anglican (et donc devoir rebaptiser les anglicans qui adhéreraient à l'Eglise Orthodoxe), dix ans plus tard, R déclare reconnaître la validité de ce baptême dans les termes que nous avons cités plus haut.

9. — *La justification :*

Le document RR est le seul qui, pour interpréter les *Articles XI et XII*, traite de la justification; il le fait en ces termes :

Par l'action rédemptrice de notre Seigneur Jésus-Christ, l'humanité

47. Cf. *The Christian East*, 1932, nos 3-4.

a été réconciliée avec Dieu, l'homme participe à la grâce rédemptrice par la foi et les bonnes œuvres, et, par l'action du Saint-Esprit, Seigneur et Vivificateur, parvient à la sanctification par le moyen de l'Église et des Saints Sacrements.

10.— *Le culte des saints et des icones :*

Les icones ne sont plus mentionnées que dans TI. Ce document admet une distinction dans la tradition occidentale et dans la tradition orientale, pour cette dernière en conformité « avec ses propres coutumes et l'enseignement du second Concile de Nicée ». (Remarquons, dans DCL, la mention de la reconnaissance, par les anglicans, de l'œcuménicité de ce concile, septième dans la liste des conciles œcuméniques.)

Un plus grand rapprochement à l'égard du point de vue orthodoxe est exprimé dans DF, 10 :

Nous reconnaissons avec la sainte Église Orthodoxe d'Orient qu'un honneur doit être rendu à la sainte et toujours vierge Mère de Dieu et aux saints décédés; qu'il y a un usage légitime des saintes images; et que, tant dans notre prière publique que dans notre prière privée, nous pouvons demander le bénéfice de l'intercession des saints.

11. — *Variété de coutumes et d'usages* :

On se reportera au document JDC. — A l'autorité de saint Augustin, mentionnée dans TI, est ajoutée ici en première place celle de Photius. TI contenait en outre cette conclusion plus explicite mentionnant l'autorité du Seigneur et de la Sainte Ecriture :

Nous convenons, par conséquent, de reconnaître les coutumes qui tiennent leur autorité du Seigneur, de l'Écriture et de l'Église universelle; quant à celles qui sont différentes en différentes parties du monde chrétien et qui n'ont pas pour elles l'autorité de l'Écriture ou d'un concile général, nous convenons que chaque Église retienne les siennes propres.

On aura remarqué que nous avons omis au passage les points 6 et 8 (sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie). Ce n'est pas par oubli, mais parce que je les considère plutôt comme une conclusion des autres points doctrinaux et parce qu'avec eux nous entrons dans le problème des ordinations anglicanes auquel je consacrerai une section particulière de ce chapitre.

Les ordinations anglicanes.

J'envisagerai rapidement l'argumentation théologique orthodoxe du problème, conjointement avec les démarches officielles auxquelles elle a abouti dans les Eglises Orthodoxes. Mais pour

rendre intelligible l'un et l'autre aspects, il me semble nécessaire de commencer par un court exposé de la position orthodoxe à l'égard des sacrements hétérodoxes. La chose est d'autant plus importante que cette position semble faire l'objet d'un consensus entre tous les Orthodoxes. Son expression la plus récente se trouve — en liaison d'ailleurs avec le problème des Ordres anglicans — dans un *Mémoire* de la Faculté théologique d'Athènes présenté, en 1939, au Saint-Synode de l'Eglise de Grèce :

> L'Eglise Orthodoxe ne reconnaît comme valides, sans réserves, que les sacrements qu'elle administre elle-même; néanmoins, dans des cas particuliers et après un examen préalable de la conjoncture présente, l'Eglise, dans la mesure où elle l'estime convenable et utile, reconnaît par *économie* l'ordination de ceux qui se convertissent à l'Orthodoxie[6]

ou bien, pouvons-nous ajouter, l'Eglise Orthodoxe pourra reconnaître, à certaines conditions et *par économie*, la validité des sacrements d'une Eglise hétérodoxe quand celle-ci se sera unie à elle dans la plénitude de la foi.

Quelles sont donc ces conditions qui, dans l'un ou l'autre cas, permettraient de reconnaître pour valides des sacrements conférés hors de l'Eglise Orthodoxe ? — Le consensus théologique orthodoxe, pour répondre à cette question, distingue dans le sacrement un rite extérieur ou « canonique » et un côté intérieur ou « dogmatique », porteur de la grâce du sacrement. Ce n'est que si l'Eglise hétérodoxe considérée a maintenu, pour ses sacrements, le rite canonique *et* une théologie orthodoxe quant à leur côté intérieur, que se vérifient les conditions permettant leur reconnaissance par *économie*. C'est le cas, par exemple, nous dit ce consensus, des sacrements de l'Eglise catholique, de l'Eglise vieille-catholique et de l'Eglise arménienne. Ce n'est pas le cas, par contre, pour les Ordres luthériens, car, si leur rite extérieur est satisfaisant pour le théologien orthodoxe, leur côté intérieur, d'après lui, a été complètement changé. Telle était, du moins, l'opinion du professeur V. A. Sokolov, à la fin du XIXe siècle, dans son ouvrage : *La hiérarchie de l'Eglise épiscopalienne anglicane*, 1897 (en russe)[7].

Ceci dit, revenons au problème des ordinations anglicanes dans la théologie orthodoxe. Il commença de se poser pour elle quand elle apprit à connaître les *XXXIX Articles*, vers 1870. Il rebondit à la conférence de Bonn de 1874. Les théologiens orthodoxes présents étaient alors plutôt opposés à la validité des ordinations, mais ils furent impressionnés par Döllinger qui lui était favorable. La Bulle de Léon XIII, *Apostolicae curae*, de 1896, qui, on le sait, déclarait la nullité des ordinations anglicanes, stimula aussi chez les Orthodoxes l'étude du problème

6. Bull. III, p. 50.
7. Cité par Bulay, op. cit., p. 241.

Cette étude ne fut pas faite qu'en esprit de contradiction. Jugée le plus souvent « étroitement confessionnelle », la Bulle parut souvent aussi comme digne d'intérêt[50].

Je ne puis en dire davantage sur l'histoire du problème[51]. Retenons que le nombre des théologiens, aussi bien grecs que russes, favorables aux ordinations s'accrût avec les années, et arrivons en à la *Lettre encyclique* de Mgr Mélétios Métaxakis, alors patriarche œcuménique, envoyée en août 1922 aux chefs des autocéphalies orthodoxes pour leur expliquer les raisons qui l'avaient déterminé à reconnaître — nous verrons sous quelle forme — les ordinations anglicanes et inviter les Eglises-sœurs à faire de même. On trouvera plus loin, parmi les *Documents*, le texte de cette lettre.

Sa théologie s'inspire d'une étude sur les Ordres anglicans du professeur P. Komnenos († 1923), étude entreprise sur mandat de la *Commission théologique* du patriarcat œcuménique[52]. L'auteur y défend, en se référant souvent à la *Declaration of Faith*, la reconnaissance économique, en partie pour justifier l' « intercommunion économique » qui, d'après lui, serait sans cela impossible. — L'encyclique du patriarche expose l'argumentation en cinq points :

1. L'ordination de Matthew Parker en 1559 est un fait historique.
2. Dans cette ordination et dans celles qui l'ont suivie dans l'Église d'Angleterre et les Églises qui en dérivent, on trouve tous les éléments d'une ordination épiscopale valide (côté extérieur) et l'intention de transmettre le charisme du ministère épiscopal.
3. Les théologiens orthodoxes ont presque tous reconnu la validité des ordinations anglicanes.
4. La pratique de l'Église n'a jamais montré qu'on exigerait la réordination des clercs anglicans après l'union des deux Églises.
5. Les prélats orientaux ont, de tout temps, appelé dans leur correspondance les archevêques de l'Église anglicane « Très Révérend Frère en Christ ».

Le premier point est, en effet, l'objet d'un consensus orthodoxe; les anglicans ne semblent plus, comme ils l'étaient naguère, soucieux de démontrer l'historicité du fait.

Dans le second point, il faut distinguer entre le côté canonique d'une part et le côté théologique de l'autre. La grande majorité des théologiens grecs et russes sont d'accord pour re-

50. Ainsi DCL déclare (p. 62) qu'il ne peut se dispenser d'examiner et d'éprouver ce point.

51. On peut la trouver en bref dans Ch. Papadopoulos, *The Validity of Anglican Ordinations*, trad. Douglas, Londres, 1931, et dans AM, *passim*, surtout I, pp. 355-356; et, en ce qui concerne la théologie russe, dans N. Malisovsky, *La théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), 1909, t. IV, pp. 344-360.

52. Sa traduction anglaise est donnée en *Appendice I* dans Papadopoulos, *op. cit.*, pp. 95-105.

connaître la validité canonique de l'ordination et de l'Ordinal anglican (donné en *Appendice II* dans les *Terms of Intercommunion*). — Le côté interne de l'ordination, tel que le patriarche l'expose, n'est certainement pas l'objet d'un consensus unanime de la part des théologiens orthodoxes; il est même le point central de la controverse inter-orthodoxe sur notre problème. Je l'examinerai donc à part d'une façon plus approfondie.

Le troisième point n'est pas tout à fait exact, au moins pour la fin du XIXe siècle et le début du XXe.

Quant au quatrième point, certains faits historiques imposent de le nuancer. D'abord en ce qui concerne l'Orthodoxie de langue grecque : l'archevêque Lycourgos ré-ordonna absolument, en 1869, après consultation du Saint-Synode de l'Eglise de Grèce, le ministre anglican américain, James Chrystal, passé à l'Orthodoxie; un an plus tard, un ministre anglican anglais, Stephen Hatherley, que nous avons déjà rencontré, fut ré-ordonné à Constantinople; ces cas ne manquèrent pas de susciter des protestations de la part des anglicans. Du côté orthodoxe russe, il faut signaler la réponse du Saint-Synode, en 1904, à l'évêque russe d'Amérique, Tykhon (plus tard devenu patriarche), lui enjoignant de ré-ordonner d'une façon absolue (la commission pour les affaires vieilles-catholiques et anglicanes avait dit « conditionnellement » dans sa consultation) des ministres anglicans désireux de passer à l'Orthodoxie[53].

Ces cinq points théologiques ont permis à Mgr Mélétios Métaxakis et à son synode de reconnaître, dans une *Lettre*, très amicale, adressée le 28 juillet 1922 à l'archevêque de Cantorbéry (et en attendant la décision de l'Orthodoxie tout entière, comme il est dit explicitement dans ce document), les ordinations anglicanes au même titre que celles de l'Eglise catholique romaine et des Eglises vieille-catholique et arménienne « attendu que s'y trouvent tous les éléments essentiels qui, du point de vue orthodoxe, sont tenus comme indispensables pour la reconnaissance du « charisme » de prêtrise dérivé de la succession apostolique.

Les mêmes cinq points semblent avoir aussi satisfait les exigences théologiques du patriarche de Jérusalem et de son synode, comme on le voit dans sa *Lettre*, très amicale aussi, du 12 mars 1923, à l'archevêque de Cantorbéry, lettre dans laquelle les ordinations anglicanes sont reconnues au même titre qu'elles le sont par Constantinople. De même, l'archevêque de Chypre et son synode, dans la *Lettre* adressée au patriarche œcuménique, le 27 mars 1923.

Les autres autocéphalies ne semblent pas avoir suivi les décisions théologiques de Constantinople. Le Saint-Synode de l'Eglise roumaine exprima, en 1925, au patriarche œcuménique ces deux points :

53. Cf. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 51, et Douglas, *op. cit.*, p. 66

a) il n'y a pas d'empêchement à reconnaître du point de vue historique la succession apostolique des Ordres anglicans;

b) mais du point de vue dogmatique, la validité de ces Ordres dépend de l'Église anglicane elle-même et spécialement de ce qu'elle enseigne sur leur caractère sacramentel ou non.

En 1930 eurent lieu, pendant la conférence de Lambeth, des conversations anglicano-orthodoxes qui aboutirent au *Résumé* (R). Le moment est venu d'en citer les paragraphes les plus importants parce qu'ils concernent justement les points dont j'ai remis jusqu'à ce moment l'examen et qui se révèlent maintenant fondamentaux pour le côté intérieur ou dogmatique du problème des Ordres anglicans, dont j'entame l'examen.

Les difficultés qu'éprouvaient les Orthodoxes à leur propos découlaient de la doctrine des *Articles XXV, XXVIII, XXIX et XXXI*, doctrine que, d'après eux, les articles correspondants des *Terms of Intercommunion* n'avaient pas suffisamment explicitée; du fait aussi que le *Book of Common Prayer* n'appelle pas l'Ordre un sacrement.

Voici l'explication qu'en fait le *Résumé* :

[...] (8) Il fut déclaré par les évêques anglicans que dans la Communion anglicane l'Ordination n'est pas simplement la nomination d'un homme à un poste particulier, mais que dans l'Ordination un *charisme* spécial est donné au sujet ordonné, [charisme] propre à l'Ordre [considéré]; que la nature de ce don spécial est indiquée dans la formule d'ordination; et que, dans ce sens, l'ordination est un *mysterion*.

(9) Il fut déclaré par les évêques anglicans que la préface de l'Ordinal déclare « que depuis le temps des apôtres il y eut trois Ordres de ministres dans l'Église du Christ : évêques, prêtres et diacres », et que pour maintenir une succession ininterrompue les règles concernant l'ordination ont été établies « dans le but que les trois Ordres puissent être transmis et exercés avec respect et estimés, dans l'Église d'Angleterre ».

(10) La délégation orthodoxe déclara qu'elle était satisfaite en ce qui concerne la maintenance de la succession apostolique dans l'Église d'Angleterre pour autant que les évêques anglicans ont déjà accepté l'ordination comme un *mysterion* et ont déclaré que la doctrine de l'Église anglicane est exprimée d'une manière faisant autorité dans le *Book of Common Prayer* et que le sens des *XXXIX Articles* doit être interprété en accord avec ce livre.

(11) Il fut déclaré par les évêques anglicans que dans le sacrement de l'eucharistie « le Corps et le Sang du Christ sont vraiment et véritablement pris et reçus par le fidèle dans la Cène du Seigneur » et que (ce sont des expressions du *Catéchisme* et des *Articles, Réd.*) « le Corps du Christ n'est donné, pris et mangé à la Cène que selon un mode céleste et spirituel » et qu'après la communion les éléments consacrés qui restent sont considérés sacramentellement comme le Corps et le Sang du Christ; qu'en outre l'Église anglicane enseigne la doctrine du sacrifice eucharistique telle qu'elle est exposée dans la *Réponse des archevêques*

de Cantorbéry et d'York au Pape Léon XIII sur les ordinations anglicanes; et aussi qu'en offrant le sacrifice eucharistique l'Église anglicane prie pour que « par les mérites et la mort de ton Fils Jésus-Christ et par la foi en son Sang, nous et toute l'Église recevions la rémission de nos péchés et tous autres fruits de sa Passion » (formule incluant toute la société des fidèles, vivants et défunts).

(12) Il fut déclaré par la délégation orthodoxe que l'explication de la doctrine anglicane ainsi faite en ce qui regarde le sacrifice eucharistique était conforme à la doctrine orthodoxe à supposer que celle-là soit exposée avec clarté.

Ajoutons, à propos de la réponse des archevêques de Cantorbéry (Temple) et d'York (Maclagan) à la Bulle *Apostolicae curae*, que cette réponse parut, en 1897, en latin et en anglais et qu'elle fut largement diffusée, en des traductions respectives, dans les pays orthodoxes[54]. Le passage de cette réponse concernant le sacrifice eucharistique est cité, *in extenso*, dans *Lambeth Conference 1930*, p. 136. Etant donné son importance, je la cite aussi :

En outre, nous enseignons sincèrement la doctrine du sacrifice eucharistique et nous ne croyons pas que ce sacrifice soit une « pure commémoraison du sacrifice de la Croix », opinion qu'on semble nous attribuer par les citations faites du Concile de Trente. Mais nous pensons suffisant, dans la liturgie dont nous usons pour la célébration de la Sainte Eucharistie — tandis que nous élevons nos cœurs vers le Seigneur Jésus-Christ — de signifier le sacrifice qui est offert à ce moment du service en ces termes. Nous continuons une mémoire perpétuelle de la précieuse mort du Christ qui est notre Avocat près du Père et la propitiation pour nos péchés, selon son précepte, jusqu'à ce qu'il revienne. Car, premièrement, nous offrons le sacrifice de louange et d'actions de grâces, ensuite nous faisons valoir et représentons devant le Père le sacrifice de la Croix et, par lui, nous implorons avec confiance la rémission des péchés et tous autres fruits de la Passion du Seigneur pour toute l'Église; et enfin nous offrons le sacrifice de nous-mêmes au Créateur de toutes choses (sacrifice), que nous avons déjà signifié par l'offrande de ses créatures. Toute cette action à laquelle le peuple doit nécessairement prendre part avec le prêtre, nous avons coutume de l'appeler le sacrifice eucharistique.

Les anglicans ont expliqué alors à leurs collègues orthodoxes que les articles en cause ne visaient pas la doctrine traditionnelle de l'eucharistie, sacrement et sacrifice, mais les déformations médiévales. Ils firent valoir aussi que la *Préface de*

54. On la trouve, par exemple, dans *Anglican Orders* (Latin and English), *The Bull of His Holiness Leo XIII*, september 13, 1896, *Answer of the Archbishops of England*, march 29, 1897. Published by the *Church History Society*, Londres, 1932.

l'*Ordinal* s'exprimait d'une façon suffisamment claire sur le caractère sacramentel de l'Ordre.

Il est intéressant de noter que le patriarche Mélétios, devenu depuis 1926 patriarche d'Alexandrie et, l'on s'en souvient, président de la délégation orthodoxe, déclara que l'Orient orthodoxe attendait avec impatience une explication officielle sur l'Église anglicane et son ministère.

Il demanda s'il ne serait pas possible à l'archevêque de Cantorbéry, ou à des métropolitains de la communion anglicane, d'écrire, sur le modèle de la *Lettre des archevêques d'Angleterre* de 1897, une lettre au patriarche œcuménique pour éclaircir encore la question du caractère sacramentel (*mysterion*) de l'Ordre ou, à son défaut, une lettre personnelle au patriarche sur le même sujet, semblable, par exemple, à celle par laquelle il lui avait demandé d'envoyer une délégation à Lambeth. Une telle lettre serait destinée à circuler dans les autocéphalies. La chose fut probablement jugée impossible puisqu'elle n'eut pas lieu.

Mais cette même année 1930, à l'occasion de la fête de Noël, Mgr Mélétios, dans une lettre particulièrement amicale à l'archevêque de Cantorbéry (cf. *infra*, *Document VIII*), lui annonçait en son nom et au nom de son synode que, se basant sur le *Résumé* de 1930, il reconnaissait les Ordres anglicans tout comme le baptême anglican au même titre qu'il l'avait fait naguère (d'une façon théologiquement moins exigeante, ajouterons-nous), alors qu'il était sur le Trône œcuménique.

Les autres autocéphalies orthodoxes n'ayant pas bougé, malgré les déclarations de 1930 et de 1931 (cf. le document JDC), des délégations anglicanes visitèrent la Roumanie en 1935 et 1938, la Yougoslavie, la Bulgarie et la Grèce; mais elles ne rapportèrent de résultats que de Roumanie et un demi-résultat de Grèce, où le Saint-Synode déclara qu'il serait très heureux de pouvoir engager, la guerre finie, des conversations théologiques avec des théologiens anglicans[5]. Les pays balkaniques slaves répondirent qu'ils ne voulaient pas prendre de décision avant de connaître l'avis de l'Église russe.

Arrêtons-nous plus longtemps au résultat roumain. Il semble que les documents anglicano-orthodoxes de 1930 et 1931 ne satisfirent pas encore les théologiens roumains quant au caractère sacramentel (*mysterion*) de l'Ordre. On aura remarqué, d'ailleurs, que le document JDC se référait, quant à la doctrine sur les Saints Ordres et la Sainte Eucharistie, aux paragraphes correspondants du *Résumé*.

Voici les développements que les théologiens anglicans consentirent aux Roumains pendant la conférence théologique qui se tint à Bucarest, du 1er au 8 juin 1935.

5. A la dernière Cène, notre Seigneur Jésus-Christ anticipa le sacrifice

5. Cf. Bell, III, pp. 50-51.

de sa mort en se donnant lui-même aux apôtres sous la forme du pain béni par lui comme nourriture et sous la forme du vin béni par lui comme breuvage;

2. Le sacrifice offert (προσενεχθεῖσα) par Notre-Seigneur sur le Calvaire fut offert une fois pour toutes; il expie les péchés aussi bien des vivants que des morts; et il nous réconcilie avec Dieu. Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas besoin de se sacrifier à nouveau.

3. Le sacrifice du Calvaire est perpétuellement présenté dans la sainte eucharistie d'une manière non sanglante (ἀναιμάκτως) sous la forme (roumain : *sub chipul*) de pain et de vin par le prêtre consacrant et par l'œuvre du Saint-Esprit afin que les fruits du sacrifice de la Croix puissent être partagés par ceux qui offrent le sacrifice eucharistique, par ceux pour qui il est offert et par ceux qui reçoivent dignement le Corps et le Sang du Seigneur.

4. Dans l'eucharistie, le pain et le vin deviennent après la consécration (μεταβολή) le Corps et le Sang de Notre-Seigneur. Comment? C'est un mystère.

5. Le pain et le vin eucharistiques demeurent le Corps et le Sang de notre Seigneur aussi longtemps que les éléments eucharistiques existent.

6. Ceux qui reçoivent le pain et le vin participent vraiment au Corps et au Sang de notre Seigneur.

Quant aux Sacrements en général, autrement dit, au nombre des Sacrements, le document RR rappelle d'abord les déclarations de JDC qui manifestaient une divergence de vue entre les Orthodoxes et les anglicans : les Orthodoxes déclarant l'égalité de valeur des sept sacrements, tout en concédant, à cause de leur signification propre, une certaine prééminence du baptême et de l'eucharistie; les anglicans allégant d'autres raisons encore à cette prééminence. RR contient ensuite une nouvelle déclaration anglicane :

Tout en hésitant à réviser la déclaration anglicane précédente et tout en considérant qu'une nouvelle conférence est souhaitable avant que ne soit acquis un accord final et complet, la délégation anglicane accepte à l'unanimité de recommander à la considération la formule suivante :

Nous convenons que le baptême et la sainte eucharistie, le premier comme nous introduisant dans l'Église, le second comme nous unissant au Christ et par lui à l'Église invisible, sont prééminents parmi les divins sacrements (*Mysteries*). Nous convenons qu'à cause du témoignage de la Sainte Écriture et de la Tradition sur leur origine, la confirmation, l'absolution, la bénédiction du mariage, les saints Ordres et l'onction des malades sont aussi des sacrements (*Mysteries*) dans lesquels, un signe extérieur visible étant administré, une grâce spirituelle intérieure est reçue.

Finalement, la *Commission théologique* roumaine déclara :

Après avoir examiné les conclusions des rapports sur la succession

apostolique, les saints Ordres, la sainte eucharistie, les saints mystères en général, ainsi que la tradition et la justification.

Et après avoir examiné les déclarations de la délégation anglicane sur ces questions, déclarations qui sont en accord avec la doctrine de l'Église Orthodoxe.

La Commission orthodoxe roumaine à l'unanimité recommande au Saint-Synode [de l'Église Orthodoxe de Roumanie] de reconnaître la validité des Ordres anglicans.

Ce document RR a été accepté et approuvé en janvier 1937 par la Convocation de Cantorbéry comme « compatible avec les formulaires anglicans et comme une légitime interprétation de la foi de l'Eglise ». C'est là une réponse au paragraphe du Document du Saint-Synode roumain (cf. *infra*, *Document X*), disant que la résolution deviendrait définitive aussitôt que l'autorité suprême (*final*) de l'Eglise anglicane aurait ratifié toutes les déclarations concernant le sacrement de l'Ordre. On remarquera que le document officiel roumain ne fait pas les réserves des documents antérieurs (assimilation aux Ordres des Eglises catholique, vieille-catholique et arménienne; décision future de toute l'Eglise Orthodoxe); il est le plus « absolu » de tous les documents orthodoxes parus jusqu'à présent.

A la conférence de Moscou de juillet 1948, la seule question mise à l'ordre du jour en ce qui concerne l'Eglise anglicane fut la question des Ordres.

Rappelons d'abord que, contrairement au désir de l'archevêque de Cantorbéry, les discussions n'eurent lieu qu'entre Orthodoxes seulement. Elles ont été en général amicales, ceci en raison de l'absence de tout prosélytisme des anglicans à l'égard des Orthodoxes et des affinités orientales de l'anglicanisme; elles paraissent, en outre, avoir été bien informées de l'ancienne littérature théologique russe sur ce sujet. Par contre, elles semblent ne pas avoir tenu compte des documents théologiques que nous avons parcourus depuis Lambeth (1920), sauf de RR, encore a-t-on reproché à ce document d'avoir concédé aux anglicans une certaine prééminence des sacrements de baptême et d'eucharistie qui laisserait planer une ombre sur la nature du sacrement de l'Ordre. Les rapporteurs ont attaché une très grande importance au livre *Doctrine in the Church of England*[56], paru en 1938 comme résultat d'une enquête ordonnée par les deux archevêques d'Angleterre en 1922 pour « examiner la nature et les fondements de la doctrine chrétienne, en vue de montrer jusqu'où s'étend l'accord doctrinal au sein de l'Eglise d'Angleterre et jusqu'où il est possible d'écarter ou de diminuer les divergences qui s'y rencontrent ». On en a tiré, ainsi que d'autres documents, la conclusion que les opinions

56. Avec pour sous-titre : *The Report of the Commission on Christian Doctrine, appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922.*

théologiques anglicanes proches de l'Orthodoxie ont peu de chances de prévaloir dans cette Eglise, du moins dans un avenir prochain, et que les opinions protestantes y sont répandues et les contredisent (importance des *XXXIX Articles* en ce qui concerne la doctrine de l'Ordre, ecclesiologie défectueuse); que bien des pratiques contraires à l'Orthodoxie y existent (suprématie du pouvoir séculier en matière ecclésiastique, mariage des évêques, intercommunion partielle avec l'Eglise luthérienne de Suède, négociations et gestes unionistes envers les Eglises libres, intérêt porté au catholicisme romain, influences maçonniques, etc.); que, même chez les anglo-catholiques, les principes de la vie spirituelle sont bien différents de ceux des Orthodoxes.

Un tel jugement d'ensemble sur l'Eglise d'Angleterre a fait dire à un rapporteur, Mgr Goury, représentant russe :

> Malheureusement, l'Église anglicane prise dans son ensemble est beaucoup plus proche, théoriquement et pratiquement, du protestantisme que de l'Orthodoxie [57].

et l'a fait conclure que, jusqu'au prochain Concile œcuménique — qui seul pourrait se prononcer avec autorité —, les ordinations anglicanes devaient être considérées comme douteuses et les clercs anglicans, passant à l'Orthodoxie, ordonnés sous condition [58].

Un autre rapporteur, Mgr Séraphim (Sobolev), archevêque des paroisses russes en Bulgarie, a pu déclarer à son tour :

> C'est pourquoi, avant que cette union ne parvienne, il faut que l'Église anglicane fasse à l'Église russe la déclaration suivante : « L'Église anglicane abjure toute ses erreurs dogmatiques. Elle exclut de ses rangs les évêques semblables à Hedlam (*sic*) et à Barns (*sic*) pour leur non-reconnaissance de la grâce du sacerdoce et de celle de la transsubstantiation, et, dans l'avenir, elle n'admettra pas d'ordination de diacres, prêtres et évêques manifestant de telles conceptions religieuses négatives et rationalistes. Elle annule tous les accords et arrête tous ses pourparlers en cours avec les Églises non épiscopales et hérétiques avec lesquelles notre Église Orthodoxe ne se trouve pas en communion. L'Église anglicane accepte totalement la doctrine de l'Église Orthodoxe et dorénavant ne sera pas guidée par ses livres symboliques mais bien par les principes fondamentaux de la Sainte Orthodoxie. » — Après une pareille déclaration, l'Église anglicane pourrait être réunie à l'Église russe selon la troisième forme du rite de réunion [59]

Les discussions ont abouti à une *Résolution sur la Hiérarchie*

57. AM. II. p. 255.
58. AM. II. p. 256.
59. AM. II. p. 272. L'Église Orthodoxe connaît trois modes ou degrés de réception des hétérodoxes : par le baptême (1er), par la confirmation (2e), par la simple pénitence (3e).

anglicane (cf. infra, *Document XI*). On y remarquera d'abord l'expression d'un « sentiment d'amour chrétien et fraternel à l'égard des chrétiens anglicans », ainsi que de sympathique attention envers le mouvement anglican qui tend au rétablissement des relations et de la communion de l'Église anglicane avec l'Église universelle (c'est-à-dire Orthodoxe), ensuite l'importance attribuée aux *XXXIX Articles* et le peu d'importance accordée à leur possible modification, la nécessité d'un « acte faisant autorité, et que l'on ne possède pas encore, émanant d'un concile ou d'une conférence du clergé anglican et qui sera approuvé ultérieurement par le Chef de l'Église anglicane ». Il semble que les auteurs de la *Résolution* aient considéré qu'ils étaient allés jusqu'à la limite extrême de l'indulgence, limite qu'ils n'auraient pu dépasser sans trahir l'Orthodoxie.

C'est sur cette *Résolution* de la conférence de Moscou qui s'achève notre examen du problème des ordinations anglicanes. Ne se sont pas prononcées jusqu'ici les autocéphalies grecque, yougoslave, bulgare, polonaise, ainsi que le patriarcat d'Antioche.

Nous pouvons conclure dès maintenant que dans le problème orthodoxe des Ordres anglicans, se dessine un consensus quant à ce que ces théologiens appellent le côté extérieur ou canonique de l'ordination, mais que quelques-uns d'entre eux, ceux de la conférence de Moscou par exemple, gardent des doutes quant à son côté intérieur et dogmatique (le Point 2 de l'encyclique de Mgr Mélétios), malgré les élucidations que les théologiens anglicans ont données sur les sacrements de l'Ordre et de l'eucharistie (nos Points 6 et 8). Il semble que ces doutes ne pourront être levés que par une déclaration anglicane pleinement autorisée.

***

En guise de conclusion de cet aperçu sur l'aspect proprement théologique des relations anglicano-orthodoxes, je voudrais citer quelques phrases du document JDC qui domine ce aspect :

« Il nous a été possible, dans le temps dont nous disposions, de discerner plusieurs questions concernant la foi chrétienne. Il y en a d'autres que nous n'avons pas eu le temps d'examiner et nous espérons qu'il sera possible d'organiser une autre rencontre [illegible] pour continuer nos discussions. »

Les discussions bilatérales de Bucarest et unilatérales de Moscou ne sont pas parvenues davantage à épuiser le sujet. Le document roumain, dans son § 4 sur les ordinations anglicanes, souhaite également la poursuite du dialogue anglicano-orthodoxe : des discussions, cette fois bilatérales, sont prévues pour

un avenir prochain (juillet 1956, près de Moscou) entre théologiens orthodoxes russes et anglicans.

Le document JDC nous rappelle aussi dans sa conclusion que le but des conversations théologiques ne peut être l'établissement d'une base doctrinale pour l'intercommunion (on cite, immédiatement après, le document de Bonn (1931) à ce sujet); celle-ci ne peut être, d'après lui, établie que par les autorités doctrinales suprêmes des deux Eglises.

Tous les documents que nous avons examinés n'ont donc qu'une autorité privée, sauf la résolution roumaine qui fut, comme je l'ai indiqué plus haut, approuvée par la Convocation de Cantorbéry; mais au moins le document JDC lui-même devait-il, dans l'intention des auteurs, être soumis à l'approbation de ces autorités — on s'attendait, en effet, alors à la réunion d'un Pro-synode orthodoxe en 1932.

IV

Les trois aspects des relations anglicano-orthodoxes que nous avons achevé d'examiner permettent, semble-t-il, de dégager une réalité qui leur est sous-jacente et qui, en même temps, en donne une meilleure compréhension. Mais elle n'est pas facile à définir. Je compte la préciser graduellement en prenant pour point de départ une *ressemblance* et, à la fois, une *dissemblance* entre l'Orthodoxie et l'Anglicanisme.

Deux remarques préalables. Il n'est pas présomptueux de notre part de prendre ces deux confessions chrétiennes dans leur dimension aussi générale. En effet, par le truchement des *Conférences de Lambeth*, toutes les Eglises régionales anglicanes sont entrées en relation avec toutes les Eglises régionales Orthodoxes, sinon toujours par voie directe, du moins par l'intermédiaire du patriarche œcuménique. Cependant, elles ne le firent pas au même degré des deux côtés, de sorte qu'il faut décerner ici une certaine primauté, d'une part, aux deux Provinces anglaises et à l'archevêque de Cantorbéry, et d'autre part, aux Eglises de langue grecque et à l'Eglise russe, ainsi qu'au patriarche œcuménique. La deuxième remarque concerne la limitation des conclusions aux seuls éléments que, tant pour l'anglicanisme que pour l'Orthodoxie, nous a donnés notre exposé.

La *ressemblance* se trouve exposée essentiellement dans le point théologique 2 : *Ecriture Sainte et Tradition*, auquel je renvoie. Anglicans et Orthodoxes, à Bucarest, en 1935, se sont mis d'accord sur la Sainte Tradition pour entendre par là « les

vérités qui nous sont venues du Seigneur et des Apôtres, et qui ont été définies par les Saints Conciles ou enseignées par les Pères, qui sont confessées unanimement et constamment dans l'Eglise indivise et sont enseignées par l'Eglise sous la conduite du Saint-Esprit ».

L'Eglise Orthodoxe se considère comme fidèle porteuse de la Tradition ainsi définie. Quant à l'Anglicanisme, il se réclame d'elle dans ses origines et c'est elle qui est ce « catholicisme patristique » que prônaient et prônent ses meilleurs théologiens. Dans cette large définition de la Tradition sont impliqués quelques éléments secondaires importants, également communs aux deux parties : respect des Eglises nationales, porteuses de traditions locales, dont les liturgies; méfiance envers l'emploi de la logique en matière religieuse et surtout en théologie en liaison avec le développement dogmatique. Les deux parties voient en cela un commun contraste avec ce qu'elles considèrent comme étant les caractères propres du catholicisme romain : prosélytisme, impérialisme et scolastique.

La *dissemblance* se fonde sur des ambiguïtés ou des imprécisions que l'on peut relever dans cette définition de la Tradition.

Pour les *Anglicans* :

1) Qu'est-ce, aujourd'hui, que l'*Eglise indivise* ?

2) Que sont les Conciles œcuméniques ? — (*a*) L'article XXI les déclare faillibles et ayant failli, et leurs décisions valables seulement quand elles sont fondées sur la Sainte Ecriture; (*b*) Les théologiens anglicans, même les plus « catholiques », dans l'interprétation de cet article, ont ajouté aux conditions de validité de ces décisions leur réception par l'Eglise indivise; ils n'ont donc jamais attribué à ces conciles d'infaillibilité de principe; (*c*) Que pensent les Anglicans du caractère œcuménique du deuxième Concile de Nicée (787) ?

3) L'article VI affirme la primauté de l'Ecriture Sainte sur la Tradition.

4) Les théologiens anglicans avouent que leur Eglise a perdu, au moins partiellement, cette Tradition et l'a laborieusement retrouvée par un travail théologique (la recherche scientifique fait partie, nous l'avons vu, de la définition de la Tradition acceptée par les Anglicans à la conférence de Bonn en 1874).

Pour les *Orthodoxes* :

La définition de la Tradition semble inadéquate pour une réalité essentiellement vivante. C'est la raison pour laquelle, dans la partie théologique de notre exposé, n'est intervenue que

la « Tradition patristique ». La nature du Concile œcuménique[60] — surtout celle de son infaillibilité — n'a jamais été clairement définie pour les Anglicans parce qu'elle est discutée, jusqu'aujourd'hui, entre théologiens orthodoxes eux-mêmes.

Voyons maintenant les répercussions de la dissemblance pour ainsi dire « traditionnelle », dans le domaine théologique anglicano-orthodoxe.

Les *théologiens anglicans* rencontrés dans notre exposé appartenaient ou appartiennent à différentes tendances (jamais cependant à la tendance « moderniste », semble-t-il). Ils se sont montrés, grâce à la méthode historique et psychologique qu'ils utilisent, très conscients et respectueux des traditions locales, estimées à leur juste valeur. Cette attitude leur permet une grande ouverture envers l'Orthodoxie avec le désir d'une honnête discussion. A la suite de celle-ci, l'Orthodoxie leur est apparue comme une Eglise épiscopalienne, partie intégrale de l'Eglise « catholique », avec des particularités orientales dont ils ont (du moins après 1920) reconnu la légitimité, sans pour autant les adopter eux-mêmes ni modifier les particularités occidentales de l'anglicanisme. Les points théologiques sur lesquels ils ont marqué leur accord leur ont paru conformes à la « Tradition » de l'Eglise indivise et offrir des conditions (*terms*) rendant possible l'entrée en communion avec l'Orthodoxie sans en venir à une « orthodoxisation »[61] de l'anglicanisme.

Il me faudra faire, cependant, par souci de clarté, deux exceptions à la règle que je m'étais imposée pour ces conclusions et dépasser un peu mon texte. — Je ferai remarquer d'abord qu'il existe dans l'Eglise d'Angleterre contemporaine un groupe restreint de théologiens et de simples fidèles qui considèrent l'Orthodoxie non pas seulement comme porteuse d'une tradition locale respectable, mais comme incarnant *la* Tradition de l'Eglise indivise; et l'union avec elle, non pas comme une intercommunion, mais comme la rentrée de l'anglicanisme dans cette Tradition, distinguée cependant d'avec les formes orientales qu'elle possède dans l'Orthodoxie et revêtue de formes occidentales connaturelles au christianisme anglais. Telle est, par exemple, la position du professeur HODGES[62]. — Je dois rappeler ensuite que l'anglicanisme éprouve un désir d'intercommunion, non pas seulement à l'endroit de l'Orthodoxie, mais aussi à

60. Cf. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, p. 62, note de DOUGLAS.

61. La *pannikhyda* orthodoxe (service funèbre) a été traduite en anglais et exécutée jusque dans la chapelle royale de Windsor. Comme l'anglicanisme ne connaît pas de prière pour les défunts, les anglicans du genre de Birkbeck aiment à voir là une orthodoxisation de leur liturgie.

62. Cf. H. A. HODGES, *Anglicanism and Orthodoxy, A Study in Dialectical Churchmanship*, S.C.M. Press, Londres, 1955 (nous analyserons prochainement cette importante brochure. Réd.). — On reconnaît ce genre d'anglicans à leur rejet du *Filioque* et peut-être aussi à leur façon de désigner l'archevêque de Cantorbéry comme successeur de « saint Théodore, sur le siège de saint Augustin ». Cf. WILLIAMS, *op. cit.*, p. XLVIII.

l'égard d'autres « branches de l'Eglise catholique », et qu'elle établit, dans ce but également, des conditions (*terms*) d'intercommunion : j'ai mentionné plus haut le spécimen qui concerne les Vieux-catholiques. Les plus célèbres de ces *terms* sont les quatre points établis par la conférence de Lambeth de 1888 et appelés *Quadrilatère de Lambeth* : La Sainte Ecriture comme seul critère suprême de la foi; les Symboles de Foi; les deux sacrements du Seigneur : baptême et eucharistie; l'épiscopat historique. Rappelons à ce propos, pour illustrer la dissemblance que nous sommes en train de détailler, que le Quadrilatère ne mentionne pas la Tradition telle qu'elle a été définie plus haut; que, des dix points théologiques anglicano-orthodoxes restant, n'est cité que le troisième : les Symboles de Foi; et que le point 6 (nombre des sacrements) y est formellement contredit; et qu'enfin, c'est le Quadrilatère (bien que n'intervenant jamais dans les relations anglicano-orthodoxes) qui est la réponse aux deux questions que nous nous posions plus haut à propos des conditions (*terms*) d'intercommunion avec les Vieux-catholiques : que faut-il entendre par « catholicité » et par « éléments essentiels de la foi » ? Ne peut-on — ou ne doit-on — pas conclure que l'anglicanisme établit envers des « branches » différentes de l'« Eglise » des conditions (*terms*) différentes d'intercommunion, sans y voir de contradiction, tout comme il tolère dans son propre sein des opinions théologiques contradictoires ?

Les *théologiens orthodoxes* — malgré quelques divergences entre Grecs et Russes[61] —, en raison de l'usage qu'ils font d'une méthode moins historique et moins psychologique que celle de leurs collègues anglicans, semblent avoir eu une estimation moins exacte de la valeur propre des traditions locales. Il s'en est suivi une présentation de leur foi plus massive, « symbolique », c'est-à-dire puisée dans les documents « symboliques », et une espèce de répulsion à admettre la légitimité de traditions occidentales sur quelques-uns des onze points théologiques que nous avons énumérés plus haut. D'ailleurs, leur « concession » sur le *Filioque* semble avoir été bientôt retirée. D'où, chez eux, peut-être moins d'ouverture et de désir de discussions bilatérales.

A la suite des échanges théologiques — et en vertu de leurs conséquences pratiques — les théologiens orthodoxes semblent voir l'anglicanisme ainsi : il est un schisme (XVIe siècle) d'un schisme (XIe siècle); au point de vue extérieur et canonique, il a conservé des sacrements et se distingue par là essentiellement des schismes protestants; au point de vue intérieur ou dogmatique, il existe en lui une grande confusion doctrinale qui se

61. Il y a trente ans, J. A. Douglas (op. cit., p. [illegible]) trouvait que les théologiens russes s'occupaient de détails, tandis que les grecs envisageaient les questions dans un contexte plus large. Les positions semblent inversées de nos jours, à en juger par la *Conférence de Moscou de 1948*, dont les discussions portèrent sur l'ensemble de la situation de l'Eglise d'Angleterre.

reflète dans les tractations des Anglicans avec des chrétiens non orthodoxes. Les opinions théologiques du parti anglo-catholique, celles, par exemple, qui se trouvent exprimées dans la *Declaration of Faith*, sont reconnues très proches de l'Orthodoxie, ainsi que les onze points mentionnés dans notre exposé. Si ces doctrines s'imposaient à tout l'anglicanisme et étaient approuvées par son autorité suprême, cette Eglise pourrait être réunie à l'Orthodoxie dans la plénitude de la Foi (de la Tradition), selon le troisième degré de réconciliation, comme pourraient l'être le catholicisme romain, le vieux-catholicisme, l'Eglise arménienne.

Ce sont ces possibilités d'orthodoxisation de l'anglicanisme, diversement appréciées par ces théologiens, qui commandent l'attitude de l'Orthodoxie envers lui. On doit appeler cette attitude *missionnaire*. Les accords doctrinaux déjà réalisés, au lieu d'être des espèces de conditions (*terms*) d'intercommunion sont les premiers jalons de ce processus d'assimilation[64] qui n'est pas nécessairement conçu à la manière des anglicans orthodoxisants contemporains. C'est à ce même but que doivent servir les applications nombreuses du principe d'*économie* que nous avons rencontré dans l'aspect *Amitié*, qui a été évoqué aussi à l'occasion des Ordres anglicans : ces applications à ces Ordres ressortissent donc autant à l'Amitié qu'à la théologie. Curieuse à cet égard est une opinion de l'archevêque russe Benjamin à la conférence de Moscou en 1948, qui trace, pour ainsi dire, les limites de l'application de l'*économie* : se montrer rigide envers les Anglicans risquerait d'orienter vers l'Eglise romaine le mouvement en faveur de l'orthodoxisation; se montrer trop indulgent envers eux pourrait estomper les différences doctrinales entre l'Anglicanisme et l'Orthodoxie, et scandaliser les Orthodoxes jusqu'à en faire passer quelques-uns à l'Eglise anglicane[65].

Constatons enfin que les discussions théologiques avec les Anglicans n'ont pas fléchi la rigueur (acribie) théologique des Orthodoxes, mais ont servi à mieux préciser certains points de leur propre ecclésiologie; par exemple, la coordination des autocéphalies sous la conduite du patriarche œcuménique, coordination qui a fait défaut dans la reconnaissance économique des Ordres anglicans; la valeur des Livres Symboliques[66].

Acribie en doctrine, *économie* en pratique, telle semble

64. Ainsi ce passage de RR (cf. *infra*, *Document X*, et BELL, III, p. 50) : « Le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe roumaine exprime sa grande joie de ce que la divine Providence a préparé les voies rendant possible aux délégués de l'Église anglicane de nous montrer quels pas effectifs et définitifs ont été faits pour établir clairement que leur doctrine est en harmonie avec celle de l'Église Orthodoxe d'Orient, fidèle dépositaire de la foi chrétienne dans toute sa pureté apostolique. »

65. AM. X, pp. 278-279.

66. Toute une large section du livre, si souvent cité, de DOUGLAS comporte des extraits des Livres symboliques Orthodoxes sur les doctrines controversées entre anglicans et Orthodoxes.

s'être dégagée, dans notre propre exposé, l'attitude des théologiens orthodoxes envers l'anglicanisme.

∴

Revenons maintenant à la *ressemblance-dissemblance* fondamentale, pour mieux la définir.

La *ressemblance* s'avère plutôt d'ordre moral que théologique et peut se résumer en deux termes : répulsion pour le prosélytisme et pour le « romanisme » (complexe antiromain); ce qu'il y a de plus théologique en elle (amour de la Tradition) donne aux deux confessions une affinité plus grande entre elles qu'envers les Vieux-catholiques et les Arméniens.

Quant à la *dissemblance*, elle est d'ordre « traditionnel », avec la question cruciale : qu'est-ce que l'Eglise indivise? — et autour de celle-ci tout un complexe théologique s'originant aux *XXXIX Articles* et à la primauté de la Bible qu'ils défendent; elle est d'ordre méthodologique aussi, qui fait aboutir la position anglicane à la tolérance doctrinale (la *Comprehensiveness*) et l'Orthodoxie à l'indulgence pratique (l'économie). Enfin, il y a une *dissemblance* dans l'attitude envers cette dissemblance elle-même : celle-ci n'inquiète guère les Anglicans, mais bien les Orthodoxes, au point d'être condamnée par eux à devoir disparaître dans une parfaite assimilation à l'Orthodoxie. — La dissemblance se révèle donc comme beaucoup plus différenciée que la ressemblance qui, elle, reste plutôt vague, sans pour cela perdre de sa force mais peut-être même en acquérir.

Le fameux *ethos* commun à l'Anglicanisme et à l'Orthodoxie, magnifié encore en 1948 par l'actuel archevêque de Cantorbéry dans sa correspondance avec le patriarche Alexis de Moscou, semble se réduire à quelque chose d'assez peu intelligible — peut-être le Dr Fisher lui-même serait-il embarrassé pour le définir. Tandis qu'au contraire se précise un *ethos* anglican différent de l'orthodoxe dans la catégorie des oppositions Orient-Occident, oppositions dont il est facile d'exagérer ou de minimiser la portée, mais qui n'en sont pas moins réelles.

J'annonçais aussi que la réalité fondamentale des relations anglicano-orthodoxes, dont nous achevons l'examen, nous donnerait aussi une espèce de clé pour les mieux comprendre. La voici. Les relations semblent se mouvoir sur un plan apparemment un, mais ambigu en réalité et donc prêtant à malentendu. Leur but est, pour les Anglicans, l'intercommunion avec une branche vénérable et pacifique de l'Eglise « catholique », but qu'on peut appeler « œcuménique ». Pour les Orthodoxes, il est la rentrée de l'Anglicanisme dans la Tradition par une complète adhésion à la Foi orthodoxe, but que les Orthodoxes eux-mêmes désignent du nom de « missionnaire ». Leurs moyens, pour atteindre ces buts si différents, sont différents aussi : pour

les Anglicans, ce sont les « conditions (*terms*) d'intercommunion » et une amitié qui trouve sa joie dans des anticipations de cette intercommunion; pour les Orthodoxes, des points théologiques servant d'étapes à l'assimilation complète des Anglicans et une amitié qui y tend elle aussi.

Dans un seul aspect des relations anglicano-orthodoxes, il n'existe pas d'ambiguïté théologique : les *relations officielles*, parce qu'elles sont basées sur un élément de la ressemblance qui est la conscience commune de la dignité de l'Eglise nationale et une commune opposition à ce qui est censé être la doctrine romaine sur ce point. La chose est importante à constater pour ne pas exagérer ici les influences politiques. Le P. d'Herbigny, s.j., dans son ouvrage, *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie gréco-slave*, a donné dans ce travers.

Enfin, notre réalité fondamentale nous permet de comprendre, d'une part, pourquoi, dans les relations anglicano-orthodoxes, l'initiative a toujours appartenu aux Anglicans, et d'autre part, que c'est à cause des Orthodoxes que l'aspect théologique y a pris une telle importance et une allure aussi fondamentale, c'est-à-dire touchant aux problèmes confessionnels de base[67].

V

Demandons-nous maintenant où en sont les relations anglicano-orthodoxes. Et d'abord, quant à la *mutuelle connaissance* et *compréhension* qui de tout temps a été, nous le savons, considérée comme une première condition de leur développement.

Répondons ceci : les Anglicans semblent mieux connaître l'Orthodoxie que les Orthodoxes l'Anglicanisme. Ainsi, dans la correspondance déjà plusieurs fois citée entre le Dr Fisher et le patriarche Alexis, ce dernier confond les Conférences de Lambeth avec les Assemblées générales du Conseil œcuménique des Eglises, bévue dont on ne saurait trouver de pareille chez les Anglicans.

Pour la compréhension, il me faudra détailler davantage ma réponse. Les relations anglicano-orthodoxes ne souffrent pas de tension actuellement. N'est-ce pas la preuve que leur réalité fondamentale, *ressemblance-dissemblance*, cependant propre à en faire naître, n'est bien réalisée ni par les Anglicans ni par les Orthodoxes, et qu'un certain malentendu subsiste. En voici quelques exemples. Les Anglicans se montrent très friands — ils l'ont prouvé au cours des discussions avec les Orthodoxes lors de la conférence de Lambeth (1930) — de l'*économie*, dans laquelle ils croient découvrir une similitude

67. La chose est peut-être paradoxale parce que l'encyclique du patriarcat œcuménique de 1920 engageait les Orthodoxes à suivre, dans le domaine unioniste, une ligne plutôt pratique.

avec leur propre *comprehensiveness*[68]; or, ils ne semblent pas se rendre compte qu'aux mains des Orthodoxes, l'*économie* appliquée à l'anglicanisme est un moyen d'orthodoxisation et doit donc précisément détruire cette *comprehensiveness* en la réduisant à l'unité doctrinale. N'est-ce pas encore, de la part des Anglicans — et du Dr Fisher lui-même — une incompréhension de l'*ethos* des Orthodoxes, que de leur proposer des conditions d'intercommunion, et, concrètement, de mettre en avant ceux qui ont été établis à l'endroit des Vieux-catholiques ?

Le chanoine DOUGLAS a écrit, il y a trente-cinq ans, cette phrase qui en dit long sur le propos qui nous intéresse et qui semble garder toute son actualité :

> Mais malgré tout leur esprit de charité, ils (les Orthodoxes) ne nous comprennent pas ici. Heureusement pour eux et grâce à la fidélité de leurs ancêtres, leur Église a rejeté, dès le début, les innovations papales. Ils ont eu beaucoup à souffrir de l'âpre et inexorable politique du Vatican qui, pendant mille ans, a fait de leur soumission ou destruction le but numéro 1 de sa politique. Mais ils n'ont pas fait l'expérience de la tragédie de l'Église de l'Angleterre, entraînée, sans s'en rendre compte, dans l'erreur papale. Ne peuvent-ils trouver d'excuse pour l'Anglican individuel qui, lorsque enfin l'Église de l'Angleterre a commencé de trouver le chemin la ramenant à la foi et à la pratique de l'Église indivise, s'est avancé à tâtons, et, en rejetant la prétention papale d'être le seul médiateur de l'autorité divine, n'a pas réussi à voir l'exacte doctrine qui a été obscurcie si longtemps ? Ou qui, se rebellant contre ces innovations médiévales et protestantes qui détruisaient le sacrifice de l'eucharistie et le système ministériel de l'Église apostolique, n'a pas recouvré la Tradition des Pères[69] ?

Nous retrouvons ici bien des choses anglicanes relevées déjà plus haut et que les Orthodoxes ne semblent pas saisir. Il en est de même pour les tractations anglicanes avec les confessions non orthodoxes, tractations dans lesquelles ils voient une expression de la mentalité pragmatique anglaise plutôt que l'*ethos* théologique anglican. — Faut-il conclure à une espèce d'opacité réciproque des *ethos* anglican et orthodoxe sur bien des points ? L'avenir le dira.

Une remarque générale encore. Des deux côtés existe l'impression que les relations anglicano-orthodoxes se confinent, malgré les efforts de popularisation, à une élite restreinte, hiérarchique et théologique. Les Orthodoxes en sont spécialement soucieux, se demandant si le peuple fidèle tout entier suivra le mouvement, puisque c'est lui seul, en dernière analyse, selon

[68] Les Orthodoxes précisèrent alors — mais ont-ils été compris ? — que leur Église faisait usage de l'économie en des matières qui lui étaient avantageuses, à condition de ne pas compromettre les bases de la Foi. *The Lambeth Conference 1930*, p. 135.

[69] *Op. cit.*, p. 106.

leur propre ecclésiologie, qui pourra l'authentiquer. Il y a cent ans, le métropolite Philarète de Moscou exprimait son inquiétude à ce propos. Il y a trente ans, Mgr Mélétios Métaxakis lui faisait écho par ces paroles : « L'union ne doit pas être un simple arrangement entre hiérarchies, mais une union de foi et de cœur [70]. » Et il y a huit ans, l'évêque bulgare, Nicodème, s'exprimait de même à la conférence de Moscou.

Passons maintenant à nos trois aspects.

Aucun point à faire pour l'*aspect officiel* qui est le plus clair, pour la raison théologique que nous connaissons.

Dans l'*amitié*, domaine de l'*économie*, on remarque un certain freinage: par exemple, dans les milieux du patriarcat d'Alexandrie. Ainsi récemment, le patriarche Christophore a réprouvé la communion dans la prière entre Anglicans et Orthodoxes, revenant par là à des opinions qu'on ne croyait plus courantes mais que partageait, il y a cinquante ans, un Ch. Androutsos. Et l'archimandrite Parthénios écrit : « Notre Eglise n'a pas, dans cette question des Ordres anglicans, à se laisser conduire par ses sentiments, ses penchants, ses sympathies particulières, mais par notre « Tradition » [71]. » Autrement dit, cette question doit être renvoyée au domaine de la seule théologie. L'actualité orthodoxe, même grecque, semble donc contredire l'assertion, citée plus haut, du patriarche Joachim III quant à l'élargissement progressif des applications de l'économie.

Quant à l'*aspect théologique*, remarquons d'abord que la méthode théologique anglicane plus critique ne semble pas avoir jusqu'ici influencé les théologiens orthodoxes. Notons ensuite l'opinion commune des Anglicans et des Orthodoxes qu'aucun progrès ne sera possible avant l'approbation, par les autorités ecclésiastiques respectives, des résultats déjà obtenus, autorisés que le *Résumé* (R) a tâché de définir. Les Anglicans ont ici une certaine avance, les Convocations de Cantorbéry ayant donné un avis favorable sur le document anglicano-roumain (RR). La chose est d'autant plus délicate que les Orthodoxes ne sont pas d'accord sur l'autorité d'un Concile œcuménique, ni sur la possibilité de sa convocation dans les circonstances présentes.

Du point de vue catholique — et c'est la seule remarque de ce genre que je me permets — la conversation anglicano-orthodoxe semble avoir atteint ici un point ecclésiologique crucial : l'autorité dans l'Eglise. Mais s'y arrêtera-t-on vraiment ?

Je voudrais maintenant dégager un peu un aspect des relations anglicano-orthodoxes qui se trouve absorbé par l'amitié : la prière pour l'union. La prière commune anglo-orthodoxe est fréquente, au moins dans le *Fellowship de Saint-Alban et Saint-*

70. Cité dans Douglas, op. cit., p. 17, note.

71. H. Mussey, *Relations des Eglises Orthodoxes du Proche-Orient avec l'Eglise anglicane depuis cinquante ans*: II. *Avec le patriarcat Orthodoxe d'Alexandrie*, dans *Revue du Proche-Orient chrétien*, 1951, p. 233.

Serge — et c'est là certainement une conséquence importante de leur commun amour de la liturgie (*Worship*) et donc de leur « ressemblance » — mais elle n'est pas la même chose qu'une intercession en vue d'obtenir l'union des deux confessions. On ne voit guère pratiquer celle-ci.

Il y a une trentaine d'années, P. KOMNENOS disait, en privé, au chanoine DOUGLAS : « Notre attitude à votre égard n'est pas du tout celle des catholiques romains. Ils professent tout connaître de vous; nous, nous professons ne rien connaître, mais tout espérer[72]. » Et le chanoine Douglas exprimait, lui aussi, un grand espoir et pour la même raison, dans cette phrase que je cite en entier parce qu'elle récapitule des choses connues et qu'il est bon de reconnaître :

> La réunion avec eux [les Orthodoxes] est une chose infiniment plus riche d'espoir qu'avec l'Église de Rome. Ils ne nous demandent pas de nous soumettre à eux, mais nous provoquent à la recherche scientifique de l'historien. Notre théorie de la forme de gouvernement de l'Église (*Christian polity*) n'est aucunement incompatible avec la leur. En vérité, notre position (*defence*) a toujours été renforcée par « un appel du Tibre au Bosphore ». Ils ne tiennent pas à nous demander de la mettre d'accord en détail avec la leur. La seule chose nécessaire pour l'union avec eux est que nous confessions la même foi qu'eux-mêmes et que nous soyons unis entre nous [anglicans][73].

Faut-il conclure que, finalement, c'est l'anti-romanisme psychologique (que nous avons caractérisé plus haut et qui se dégage si fortement de ces textes) qui est l'élément commun le plus fort entre l'Anglicanisme et l'Orthodoxie et le gage le plus sûr, d'après eux, de leur future union ? Rien, depuis lors, n'est venu démentir, hélas! les deux opinions autorisées que nous venons de rapporter.

En terminant cet article, j'en aperçois au moins une grande lacune — d'autres se chargeraient sans doute d'en découvrir davantage — : les relations des Anglicans et des Orthodoxes au sein du Mouvement œcuménique. Mais c'est là un sujet si vaste qu'il aurait largement excédé les limites — déjà franchies — d'un simple article.

Clément LIALINE, o.s.b.

72. DOUGLAS, *op. cit.*, p. 52. Pareil agnosticisme envers l'anglicanisme serait évidemment à nuancer aujourd'hui.
73. *Op. cit.*, p. 38.

BIBLIOGRAPHIE

Outre les ouvrages et revues signalés dans le texte, le lecteur pourra se reporter à :

G. Strinopoulos, archevêque de Thyatire, *Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen*, dans *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*; Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche (Ekklesia. Eine Sammlung von Darstellungen der Christlichen Kirchen, hrsgb. von Friedr. Siegmund-Schultze, X), pp. 134-144.

W. C. Emhardt, *Historical Contacts of the Eastern-Orthodox and Anglican Churches*, New-York, 1920.

Michel d'Herbigny, *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie gréco-slave*, Paris, 1922.

On consultera aussi dans *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, Londres, 1954, les chapitres : 3. *Ecumenical Movement in Great Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, par Norman Sykes; 4. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, par Georges Florovsky (voir aussi, de ce dernier, les articles complémentaires publiés dans *Irenikon*, 1954, pp. 241-274, 407-447); 14. *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century*, par Nicolas Zernov, avec leur bibliographie.

Les Rapports complets des *Conférences* anglicano-orthodoxes ont été publiés par les soins de S.P.C.K., Londres.

On pourra enfin consulter deux grands répertoires de *Bibliographie œcuménique* :

A. Sénaud, *Christian Unity, A Bibliography*, Genève, 1937.

H. R. T. Brandreth, *Unity and Reunion, A Bibliography*, 2nd ed. with supplement, Londres, 1948.

DOCUMENTS

ANGLICANISME ET ORTHODOXIE

Nous donnons ici les principaux documents jalonnant le développement des échanges théologiques entre les Églises de la Communion anglicane (principalement l'Église d'Angleterre) et les Églises Orthodoxes, documents auxquels l'étude précédente se réfère maintes fois. Les notes appartenant aux documents eux-mêmes figurent à la suite du texte correspondant où elles sont appelées par des lettres. Celles qu'on lira au bas des pages sont de notre rédaction; le lecteur y est renvoyé par des chiffres.

I

Les Articles de Religion (1562)

Des XXXIX Articles, *nous ne reproduisons ici que ceux qui sont mis en cause dans les conversations théologiques anglicano-orthodoxes. Nous en empruntons la traduction française à l'ouvrage du Rév. H.-A.* Moreton : *La Réforme anglicane au XVIe siècle*, Paris, 1930.

V. *Du Saint-Esprit*

Le Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils, est de la même substance, de la même majesté et de la même gloire que le Père et le Fils, éternel et vrai Dieu.

VI. *Les Écritures Saintes sont suffisantes pour le Salut*

La Sainte Écriture contient tout ce qui est nécessaire pour le salut; de sorte que tout ce qui ne s'y lit pas, ou qui ne peut pas se prouver par elle, ne doit être exigé d'aucun homme comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut. Sous le nom d'Écriture Sainte, nous comprenons ces livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur l'autorité desquels il n'y a jamais eu de doute dans l'Église. Quant aux autres livres (comme dit Jérôme), l'Église les lit comme exemple de vie et pour l'enseignement des mœurs; mais pourtant elle ne les fait servir

de fondement à aucune doctrine. Et ce sont les livres suivants : 3e et 4e d'Esdras, de Tobie, de Judith, le reste du Livre d'Esther, le Livre de la Sagesse, de Jésus fils de Sirach, Baruch le Prophète, le Cantique des trois Enfants, l'histoire de Suzanne, l'histoire de Bel et du Dragon, la Prière de Manassé, les deux Livres des Macchabées.

Nous recevons tous les livres du Nouveau Testament, selon qu'ils sont communément reçus et nous les tenons pour canoniques.

VII. *De l'Ancien Testament*

L'Ancien Testament n'est pas contraire au Nouveau, car dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, la vie éternelle est offerte à l'Humanité par le Christ, qui est seul Médiateur entre Dieu et l'homme. C'est pourquoi l'on ne doit pas écouter ceux qui prétendent que les anciens Pères n'avaient en vue que les promesses transitoires.

Quoique la loi donnée de la part de Dieu par Moïse, en ce qui concerne les cérémonies et les rites, ne soit pas obligatoire pour les chrétiens, et que nul gouvernement temporel ne soit tenu de nécessité d'en recevoir les ordonnances civiles; cependant, nul chrétien n'est dispensé, malgré cela, d'obéir aux commandements qu'on appelle moraux.

VIII. *Des trois Symboles*

Les trois Symboles, celui de Nicée, celui d'Athanase et celui qu'on appelle communément le Symbole des Apôtres, doivent être acceptés en entier, car on peut prouver ce qu'ils contiennent par les témoignages les plus certains de la Sainte Écriture.

XI. *De la justification de l'homme*

Nous sommes réputés justes devant Dieu, seulement par les mérites de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ par la foi et non à cause de nos propres œuvres ou mérites; c'est pourquoi la doctrine qui enseigne que nous sommes justifiés par la foi seulement est très saine et très pleine de consolation, comme on l'explique plus amplement dans l'homélie sur la justification.

XII. *Des œuvres bonnes*

Quoique les bonnes œuvres qui sont les fruits de la foi et qui suivent la justification ne puissent ni ôter nos péchés, ni soutenir la vérité du jugement de Dieu, elles sont néanmoins agréables à Dieu en Christ et procèdent nécessairement d'une foi vraie et vive; de telle sorte qu'une foi vive se peut connaître aussi évidemment par elles qu'un arbre se reconnaît à son fruit.

XIX. *De l'Église*

L'Église visible de Jésus-Christ est la société (*coetus*) de personnes fidèles où la parole de Dieu est prêchée et où les sacrements sont administrés conformément à l'institution du Christ dans toutes les choses qui sont nécessaires.

Comme les Églises de Jérusalem, d'Alexandrie, d'Antioche ont erré, de même l'Église de Rome a erré, non seulement quant aux mœurs et à la forme de cérémonies, mais aussi en matière de foi.

XXI. *De l'autorité des Conciles généraux*

Les Conciles généraux ne peuvent pas se rassembler sans l'ordre et la volonté des Princes. Et quand ils sont rassemblés (comme ils sont une assemblée d'hommes dont tous ne sont pas gouvernés par l'Esprit et la parole de Dieu), ils peuvent se tromper et quelquefois ils se sont trompés même dans les choses qui appartiennent à Dieu. C'est pourquoi les choses qu'ils ordonnent comme nécessaires au salut n'ont ni force ni autorité à moins que l'on puisse faire voir qu'elles sont tirées de la Sainte Écriture.

XXII. *Du purgatoire*

« La « Doctrina Romanensium »[1] touchant le purgatoire, les indulgences, le culte et l'adoration tant des images que des reliques, aussi bien que l'invocation des Saints, est une invention frivole qui n'est appuyée sur aucun texte de l'Écriture mais est plutôt contraire à la parole de Dieu.

XXIII. *Du ministère dans l'Église*

Il n'est permis à personne de prendre sur soi de prêcher publiquement et d'administrer les sacrements dans l'Église s'il n'a été auparavant appelé et envoyé légitimement pour remplir ces fonctions. Et nous devons reconnaître comme légalement appelés ou délégués ceux qui sont appelés et choisis pour cette œuvre par des hommes à qui a été donnée l'autorité publique dans l'Église d'appeler et d'envoyer les ministres dans la vigne du Seigneur.

XXV. *Des sacrements*

Les sacrements institués par le Christ ne sont pas seulement des symboles et des signes de la confession des chrétiens, ils sont plutôt des témoins sûrs et certains et des signes efficaces de la grâce et de la bonne volonté de Dieu envers nous, par lesquels il opère visiblement en nous et non seulement il vivifie, mais encore fortifie et confirme la foi en lui.

Il y a deux sacrements institués par le Christ Notre-Seigneur dans l'Évangile, à savoir le Baptême et la Cène du Seigneur.

Quant aux cinq autres appelés communément sacrements, à savoir la Confirmation, la Pénitence, l'Ordre, le Mariage et l'Extrême-Onction,

[1] Le Rev. H. A. Morrison, auquel nous empruntons cette traduction anglicane, op. cit., qu'il a évité de traduire le mot *Romanensium* afin de respecter la différence qui existe en anglais entre le mot correspondant *romist* et l'adjectif *roman*, qui sert à désigner l'Église romaine. Ce sont précisément les scolastiques extrêmes du Moyen-Age qui furent nommés *Romanenses* (romist). Il note également que la rédaction des Articles 1563 est antérieure à la session du Concile de Trente qui formula la doctrine catholique romaine sur le purgatoire (3 et 4 décembre 1563).

ils ne doivent pas être regardés comme sacrements de l'Évangile, parce qu'ils sont en partie le résultat d'une imitation corrompue de la pratique des apôtres et en partie des conditions de vie approuvées dans les Écritures; ils n'ont pas, comme le Baptême et la Cène du Seigneur, la nature des sacrements puisqu'ils n'ont pas de signe visible ou de cérémonie ordonnée de Dieu.

Les sacrements n'ont pas été institués par le Christ pour servir de spectacle ni pour être transportés d'un lieu à un autre, mais pour que nous en usions comme il convient. Et ce n'est qu'en ceux qui les reçoivent dignement qu'ils produisent un effet salutaire; mais ceux qui les reçoivent indignement achètent leur damnation, comme le dit saint Paul.

XXVII. *Du baptême*

Le baptême n'est pas seulement un signe de profession et une marque distinctive par laquelle les chrétiens se distinguent d'autres qui ne sont pas baptisés; mais c'est aussi un signe de régénération ou de nouvelle naissance, par lequel, comme par un instrument, ceux qui reçoivent dûment le baptême sont greffés sur l'Église; les promesses de pardon du péché et de notre adoption comme fils de Dieu par le Saint Esprit, sont visiblement signés et scellés : la foi est confirmée et la grâce augmentée par la vertu de la prière à Dieu. Le baptême des jeunes enfants doit être, de toutes façons, retenu dans l'Église, comme très conforme à l'institution du Christ.

XXVIII. *De la Cène du Seigneur*

La Cène du Seigneur n'est pas seulement un signe de l'amour que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, mais c'est plutôt un sacrement de notre rédemption par la mort du Christ de telle sorte que, pour ceux qui le reçoivent comme il convient, dignement et avec foi, le Pain que nous rompons est une participation au Corps du Christ, et pareillement le Calice de Bénédiction est une participation au Sang du Christ.

La transsubstantiation (ou le changement de la substance du Pain et du Vin) dans la Cène du Seigneur ne peut être prouvée par la Sainte Écriture; elle répugne au contraire aux expresses paroles de la Sainte Écriture, elle renverse la nature du sacrement et elle a donné lieu à beaucoup de superstitions.

Le Corps du Christ est donné, pris et mangé dans la Cène, seulement d'une manière divine et spirituelle. Et le moyen par lequel le Corps du Christ est reçu et mangé dans la Cène est la foi. Le sacrement de la Cène du Seigneur n'était pas, d'après l'institution du Christ, réservé, porté d'un lieu à un autre, ou adoré.

XXIX. *Des méchants qui ne mangent pas le Corps du Christ en recevant la Cène du Seigneur*

Les méchants et ceux qui n'ont pas une foi vive, quoi qu'ils pressent entre leurs dents (comme dit saint Augustin) d'une manière charnelle et

visible, le corps et le sang du Christ, cependant ils ne participent nullement au Christ, mais plutôt ils mangent et boivent pour leur condamnation le signe ou le sacrement d'une chose si grande.

XXXI. *De l'unique oblation du Christ qui a été consommée sur la Croix*

L'oblation du Christ, une fois faite, est la parfaite rédemption, propitiation et satisfaction pour tous les péchés du monde entier tant originels qu'actuels, et il n'y a point d'autre expiation pour le péché que celle-là seule. C'est pourquoi les sacrifices des messes, par lesquels on disait communément que les prêtres offraient le Christ pour les vivants et pour les morts, afin de leur obtenir la rémission de la peine et de la coulpe, étaient des fables impies et des déceptions dangereuses.

XXXIV. *Des traditions de l'Église*

Il n'est pas nécessaire que les traditions et les cérémonies soient partout les mêmes et entièrement conformes, car elles ont été diverses en tout temps, et elles peuvent être changées selon la diversité des pays, des temps et des mœurs, pourvu qu'on n'établisse rien de contraire à la parole de Dieu. Quiconque, par son propre jugement, volontairement et à dessein, viole ouvertement les traditions et les cérémonies de l'Église qui ne sont pas contraires à la parole de Dieu et qui sont établies et approuvées par l'autorité commune, doit, afin que d'autres craignent de suivre son exemple, être repris en public comme une personne qui pèche contre l'ordre commun de l'Église, qui porte atteinte à l'autorité du magistrat et qui blesse les consciences faibles.

Toute Église particulière ou nationale a l'autorité d'établir, de changer et d'abolir les cérémonies ou les rites de l'Église qui ne sont que d'institution humaine, pourvu que tout se fasse pour l'édification

II

Rapport du Comité[4] nommé pour considérer la relation de la Commission anglicane avec les Églises orientales

(Conférence de Lambeth, 1888)

Votre comité voit dans les sentiments amicaux manifestés à l'égard de notre Église par la Communion orthodoxe orientale un sujet de profonde gratitude. Ces sentiments font espérer que dans un avenir non éloigné des relations plus étroites pourront être établies entre les deux Églises. Votre comité, cependant, est d'avis que toute hâte ou toute démarche inconsidérée dans cette direction ne pourrait que retarder la

réalisation de cet espoir. Notre attente d'une association fraternelle (*fellowship*) plus étroite est fondée sur le ton amical de la correspondance que, de temps à autre, l'archevêque de Cantorbéry et ses prédécesseurs ont échangée avec les Patriarches de l'Église Orthodoxe, et sur la cordialité de l'accueil fait par les chefs de cette Église aux évêques et au clergé anglicans qui, comme l'évêque de Gibraltar, ont voyagé dans l'Orient. D'autres motifs d'espérance sont fournis par la visite de l'archevêque Lycourgos[b] en Angleterre, en 1870, par la conversation qu'il eut avec l'actuel évêque de Winchester à Ely, par les termes dont s'est servi l'archevêque Lycourgos lors de la conclusion de la conférence tenue à Bonn[c], et par la requête adressée récemment à l'archevêque de Cantorbéry par le Patriarche orthodoxe de Jérusalem pour que l'évêché anglican de Jérusalem soit reconstitué et que le quartier général de l'évêque soit placé dans cette ville plutôt qu'à Beyrouth ou ailleurs.

Nous nous disons avec gratitude qu'il n'y a pas là d'obstacles analogues à ceux qui s'opposent à la communion avec les Latins en raison de l'assertion de l'infaillibilité de l'Église résidant dans la personne du Souverain Pontife, de la doctrine de l'Immaculée Conception et autres nouveaux dogmes imposés par les décrets des derniers conciles.

Nous devons féliciter le monde chrétien de ce que, grâce aux recherches d'un métropolite grec, la littérature s'est trouvée dernièrement enrichie d'un ancien document retrouvé qui jette une lumière inattendue sur le développement primitif de l'organisation ecclésiastique.

Il ne serait pas juste, cependant, de se dissimuler les obstacles qui existent par ailleurs. Le premier et le plus redoutable est la clause disputée, insérée par l'Église latine en dehors de toute autorité conciliaire, dans le Credo de Constantinople, appelé à tort de Nicée. Cette clause qui a la prescription des siècles et peut être entendue dans un sens orthodoxe, il peut être très difficile de la supprimer. Un autre obstacle au plein accord (*full understanding*) entre l'Église Orthodoxe d'Orient et nous-mêmes serait l'extrême importance attachée par cette Église à la triple immersion dans le rite du baptême, pratique cependant que rien n'empêche notre Église d'approuver formellement. D'un autre côté, nous éprouvons une difficulté du même genre en ce qui concerne le rite oriental de confirmation que nous pouvons difficilement considérer comme équivalent au nôtre étant donné qu'il omet l'imposition des mains de l'évêque et qu'il est habituellement conféré à des enfants inconscients; cependant nous ne considérons pas ceci comme impliquant pour les membres de l'Église Orthodoxe l'obligation de recevoir notre confirmation. Il serait difficile pour nous d'entrer en relations plus intimes avec cette Église aussi longtemps qu'elle garde l'usage des icones, l'invocation des saints et le culte de la bienheureuse Vierge; bien qu'il ne soit que juste de dire que les Grecs, en approuvant l'usage de représentations picturales dans le but de favoriser la dévotion, désavouent expressément le péché d'idolâtrie qu'ils estiment imputable à la prosternation devant les images sculptées ou fondues. En outre, les décrets du second Concile de Nicée, sanctionnant l'usage des icones, ont été conçus en esprit de réaction contre les mesures jugées rationalistes des empereurs iconoclastes. On peut rappeler aux Grecs que les décrets de ce concile, ayant été rejetés

délibérément sept ans plus tard par le concile de Francfort et n'ayant été acceptés par les Latins qu'après un délai de deux siècles, et alors sous la seule influence du Pape, ne peuvent pas être considérés comme liant l'Église.

Votre comité voudrait pénétrer ses frères chrétiens (*fellow-Christians*) de l'idée qu'il convient de s'abstenir de tout effort tendant à induire des membres individuels de l'Église Orthodoxe d'Orient à quitter leur propre communion. Si quelques-uns sont mal satisfaits de sa doctrine ou de ses usages et trouvent un manque de vie spirituelle dans son culte, ils doivent être incités à ne pas quitter l'Église de leur baptême, mais à s'efforcer, demeurant en son sein, de devenir centres de vie et de lumière pour leur propre milieu; d'autant plus que l'Église Orthodoxe d'Orient ne s'est jamais engagée dans aucune théorie qui rendrait impossible de reconsidérer et réviser ses normes (*standards*) et ses pratiques.

Votre comité estime désirable que les chefs de cette communion soient mis en possession de quelque document faisant autorité et exposant les faits historiques relatifs à nos Ordres et à notre position dans l'Église catholique; tant il semble qu'une idée fausse prévaut encore à ce sujet. Votre comité estime que la position occupée par l'Angleterre à Chypre et en Égypte nous donne une occasion exceptionnelle d'élever le niveau de la vie morale et spirituelle de nos frères orientaux. Ceci pourrait se faire spécialement en introduisant ou favorisant l'enseignement supérieur : nous avons des raisons de penser que toute aide donnée de cette façon serait chaleureusement acceptée. Nous nous réjouissons de savoir que des écoles ont été récemment établies à Constantinople et ailleurs dans le but de subvenir à la formation de ceux qui se préparent au ministère. Dans une diffusion plus générale des connaissances parmi ceux qui instruisent le peuple se trouve le meilleur espoir de cette compréhension et de cette estime mutuelles dont les chefs de l'Église Orthodoxe ont manifesté un si grand désir.

Il ne faut pas attendre de votre comité qu'il s'occupe séparément des autres Églises orientales, parmi lesquelles l'arménienne semble être la plus nombreuse et la plus importante. Des démarches ont été faites auprès de nous, de temps à autre, par des évêques ou autres représentants de cette communion, nous demandant de les aider à subvenir à des projets d'ordre éducatif pour l'instruction de leur propre peuple. Sur l'Église arménienne pèse l'imputation d'hérésie. Mais elle a toujours protesté contre cette imputation, affirmant que celle-ci résulte d'une fausse interprétation de ses formulaires. L'éloignement de l'orthodoxie peut avoir été plus apparent que réel; et l'élément erroné de son *Credo* semble maintenant perdre graduellement de son emprise sur la conscience morale et religieuse du peuple arménien.

A l'endroit des autres communautés orientales telles que les communautés copte, abyssine, syrienne et chaldéenne, votre comité estime que notre position en Orient implique quelques obligations. Et si ces communautés sont tombées dans l'erreur et manifestent un manque de vie morale et spirituelle, nous devons nous souvenir que sans elles la lumière du Christianisme dans ces pays aurait été complètement éteinte et qu'elles ont souffert durant de longs siècles une oppression et une per-

sécution cruelles. Si nous en avions l'opportunité, nous devrions viser à améliorer leur condition intellectuelle, morale et religieuse et à les induire à revenir à l'unité de la foi sans préjudice pour leur liberté. C'est ce que nous croyons être le but de la mission assyrienne mise sur pied par le dernier archevêque de Cantorbéry et continué par son successeur.

En conclusion nous voudrions attirer l'attention sur le fait qu'en Orient les progrès sont lents; qu'en Occident même nous trouvons des différences qui se perpétuent en raison de particularités nationales, de préjugés héréditaires et d'autres causes, nonobstant un réel désir d'unité. Une telle impatience témoigne d'une confiance imparfaite dans l'accomplissement final de la prière de Notre-Seigneur pour son peuple afin que « tous soient un ».

Signé, au nom du Comité,

E. Harold Winton,
Président.

a. Noms des membres du comité : l'évêque de Winchester (*président*). — L'évêque Blyth. — L'évêque de Gibaltar. — L'évêque de Iowa. — L'évêque de Limerick. — L'évêque de Meath. — L'évêque de Springfield. — L'évêque de Travancore.

b. Lycourgos, évêque défunt de Syra et Ténos.

c. A la fin de la conférence d'Ely (1870), l'archevêque Lycourgos dit : « Quand je rentrerai en Grèce, je dirai que l'Église d'Angleterre n'est pas comme les autres communions (bodies) protestantes. Je dirai qu'elle est une saine Église catholique tout à fait comme la nôtre; et j'ai confiance que, par des discussions amicales, l'union peut être amenée entre les deux Églises. »

A la fin de la conférence de Bonn (1875), il dit au Dr von Döllinger : « Au nom de tous ceux de ma communion, je vous remercie, Monsieur le Président, pour vos efforts merveilleux dans l'œuvre de réunion de plusieurs Églises, de rassemblement des si nombreuses divisions de la tunique de notre Sauveur. Votre joie est complète, et il y aura aussi grande joie chez nous. Nous prions Dieu avec ardeur afin qu'il continue de nous bénir. »

The Six Lambeth Conferences (1867-1930), compiled under the direction of the Most Reverend Lord Davidson of Lambeth, 2e édition, Londres, S.P.C.K., 1929, pp. 167-170.

III

Déclaration de Foi
[d'une partie du clergé anglican]
(mai 1922)

A Sa Sainteté le Patriarche œcuménique et au Saint-Synode de la Grande Église de Constantinople

Nous, soussignés, prêtres de l'Église anglaise[2], sincèrement désireux de promouvoir une mutuelle compréhension avec nos frères des Églises Orthodoxes d'Orient, et nous réjouissant de ce que, de par la Providence divine, il y a de multiples preuves d'une sympathie et d'un amour mutuel croissant des deux parts, en toute humilité nous écrivons à votre Sainteté et au Saint-Synode afin d'énoncer clairement ce que nous tenons pour être l'enseignement authentique de l'Église anglaise sur certaines matières de foi à propos desquelles, selon leurs dires, des hiérarques et théologiens de l'Église Orthodoxe recevraient volontiers quelque déclaration explicite de notre part.

1. Nous affirmons que l'unique foi salutaire, dans laquelle c'est la volonté de Dieu que tous les chrétiens soient groupés (*should be held together*) dans l'unité de l'esprit et le lien de la paix, est la foi de l'Église indivise du Christ, foi qui est énoncée dans les Saintes Écritures; a été transmise par les Saints Pères dans leurs écrits et par la tradition de l'Église, et — en opposition aux négations et corruptions des hérétiques, — a été réaffirmée et sauvegardée par les Conciles œcuméniques grâce à l'opération du Saint-Esprit.

2. Nous affirmons que, nonobstant des abandons individuels, cette foi n'a jamais été abandonnée par l'Église anglaise.

3. Nous affirmons que chaque Église particulière est à bon droit (*rightly*) indépendante (*autokephalos*) et s'administre elle-même (*self-administered-autodioketos*) dans les matières qui ne sont pas essentielles à la foi ou à la pratique de l'Église universelle.

4. Nous tenons qu'un Concile œcuménique est le tribunal suprême de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, et que les décrets des conciles reçus comme œcuméniques par l'Église tout entière sont incontestables et obligatoires pour tous les chrétiens.

2. Cette déclaration a été rédigée par un comité désigné par l'association anglo-catholique *English Church Union*. Elle a été publiée en sa forme définitive, tout d'abord dans le *Church Times*, hebdomadaire de cette tendance, le 26 mai 1922. Le premier projet de rédaction avait paru dans J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox*, Faith Press, Londres, 1921, pp. 90-93.

5. Concernant quelques matières dans lesquelles l'Église d'Angleterre peut paraître, de l'avis des théologiens orientaux, s'être éloignée des décrets dogmatiques des Conciles œcuméniques, nous déclarons que nous n'avons pas connaissance d'un tel éloignement et que nous acceptons la foi telle qu'elle a été exposée par ces Conciles.

6. Bien que le nombre des sacrements n'ait pas été formellement fixé soit par une tradition venue des apôtres soit par quelque décision d'un Concile œcuménique, nous concevons que dans le baptême, l'eucharistie, la confirmation, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'onction, quelque grâce spéciale et appropriée est donnée par Dieu à l'homme comme ainsi établi, soit par le Christ, soit par ses apôtres agissant de par l'autorité à eux donnée par Lui; et nous entérinons la coutume d'appeler ces sept rites spécifiquement sacrements.

7. Nous affirmons la nécessité essentielle du sacrement de l'Ordre, conformément à l'institution du Christ, la pratique des apôtres et la constante tradition de l'Eglise. Ceci est assuré dans les Eglises de la Communion anglicane par la transmission des divers (*several*) ordres de la hiérarchie par l'imposition des mains des évêques à qui ils ont été transmis de la même manière par une succession ininterrompue depuis le temps des apôtres.

Nous soussignés, tenons donc que Notre-Seigneur, par le ministère des successeurs des apôtres, nous a conféré, et à nous et à tous les membres du clergé de la Communion anglicane, le sacrement de l'Ordre afin que nous, qui sommes prêtres, puissions : *a*) prêcher et enseigner la parole de Dieu; *b*) offrir le sacrifice non sanglant de l'eucharistie à la fois pour les vivants et pour les défunts; *c*) absoudre sacramentellement les pécheurs qui se repentent et confessent leurs péchés, et *d*) accomplir tout autre ministère près le troupeau du Christ selon la foi ancienne et la pratique de l'Eglise universelle.

8. Nous affirmons que, par la consécration dans l'eucharistie, le pain et le vin bénis par la puissance vivificatrice du Saint-Esprit, sont changés et deviennent le vrai corps et le vrai sang du Christ et, comme tels, sont donnés aux fidèles et reçus par eux. Nous tenons, par conséquent, que le Christ ainsi présent doit être adoré. Quant à la manière même du changement et au mode de présence, aucune doctrine n'a été fixée par aucun Concile œcuménique et, par conséquent, tout en croyant le fait, nous ne nous risquons pas à définir le mode. Il y a là un mystère divin qui dépasse l'entendement humain.

9. Nous convenons avec la sainte Eglise Orthodoxe d'Orient qu'un honneur doit être rendu à la sainte et toujours vierge Mère de Dieu et aux saints défunts, qu'il y a un usage légitime des saintes images; et que dans notre prière publique comme dans notre prière privée, nous pouvons demander le bénéfice de l'intercession des saints.

10. Nous considérons les XXXIX Articles de religion comme un document d'importance secondaire relatif à des controverses locales du XVIe siècle et comme devant être interprétés en accord avec la foi de cette Eglise universelle dont l'Eglise anglaise n'est qu'une partie.

Traduit de Bell, *Documents on Christian Unity*, I, pp. 90-92.

IV

Lettre du Patriarche œcuménique à l'Archevêque de Cantorbéry [3]

(28 juillet 1922)

Très Révérend archevêque de Cantorbéry et Primat de toute l'Angleterre, Frère objet de notre affection et de notre désir dans le Christ notre Dieu, Lord RANDALL, salut; Votre Révérence bien-aimée de nous, fraternellement dans le Seigneur, nous nous adressons à vous avec joie.

Notre comité spécial s'occupant de l'Union des Églises a attiré notre attention et celle de notre Saint-Synode sur la question de la validité des ordinations anglicanes du point de vue orthodoxe, car il serait profitable, pour la question de l'union prise dans son ensemble, que l'opinion de la Sainte Église Orthodoxe sur ce sujet soit connue.

En conséquence, le Saint-Synode en cette occasion ayant pris ce sujet en considération, sous notre présidence, et l'ayant examiné de tous points de vue, a conclu que, devant l'Église Orthodoxe, les ordinations de la confession anglicane épiscopale d'évêques, de prêtres et de diacres ont la même validité que celles des Églises romaine, vieille-catholique et arménienne, attendu que s'y trouvent tous les éléments essentiels qui, du point de vue orthodoxe, sont tenus comme indispensables pour la reconnaissance du « charisme » de prêtrise dérivé de la succession apostolique.

A vrai dire, d'une part, il est manifeste que jusqu'ici cela n'a fait l'objet d'aucun décret de l'Église Orthodoxe tout entière. Car il est nécessaire que le reste des Églises Orthodoxes soit trouvé être de la même opinion sur ce sujet que la Très Sainte Église de Constantinople.

Mais même ainsi, c'est un événement non dépourvu de signification que le Synode de l'un des Sièges — et le Trône primatial — des Églises Orthodoxes, prenant ce sujet en considération, en soit arrivé à cette conclusion.

C'est donc avec une grande joie que nous communiquons cela à Votre Grâce bien-aimée comme au premier hiérarque de toute l'Église anglicane, assuré que Votre Grâce sera également disposée de façon favorable à voir dans cette conclusion un pas en avant dans l'œuvre d'union générale si chère à Dieu.

3. Le Dr BELL, en publiant ce document ainsi que le suivant, les fait précéder de cette note : « En communiquant officiellement ces deux documents à la Convocation de Cantorbéry le 16 février 1923, l'archevêque de Cantorbéry fit observer que, pour devenir un acte œcuménique, l'acceptation formelle des Ordinations anglicanes devait être entérinée par tous les patriarcats et autres Églises autocéphales indépendantes, individuellement, ou par un concile général. Il déclara, en outre, que la Déclaration n'autorisait pas par elle-même l'intercommunion ou le service mutuel du ministère. » (Cf. *Documents on Christian Unity*, I, p. 93.)

Puisse le Père céleste nous accorder d'avoir le même esprit par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est béni à jamais.

De Votre Grâce bien-aimée le frère dans le Christ et animé de toutes bonnes dispositions,

† Mélétios de Constantinople.

(Traduit de Bell, *Documents on Christian Unity*, I, pp. 93-94.)

V

Lettre encyclique du Patriarche œcuménique aux Présidents des Églises particulières Orthodoxes d'Orient (août 1922)

La Très Sainte Église de Constantinople, enflammée, dès le commencement, de zèle pour l'union universelle et ayant toujours dans l'esprit les paroles que le Seigneur adressa à son Père céleste juste avant sa Passion salutaire, a toujours suivi avec un poignant intérêt tout mouvement dans les Églises séparées et a examiné avec soin et en les étudiant toutes et chacune des expressions de foi pouvant annoncer un rapprochement avec l'Orthodoxie. Elle a, du reste, conclu avec réelle joie que, parmi elles, l'Église qui a manifesté le plus vif désir d'écarter les obstacles qui s'opposent à un rapprochement et, vraiment, de réaliser l'union avec l'Église Orthodoxe, est l'Église anglicane épiscopale qui, ayant reçu elle-même de l'Orient la lumière du christianisme, n'a jamais cessé de se souvenir de l'Orient et de tenir pour un but important un sincère rapprochement tendant à une pleine union dans le Christ Jésus avec les Orthodoxes en Orient.

C'est pourquoi la grande Église du Christ, actuellement sous notre présidence, honorant comme il se doit les bonnes dispositions de cette Église dans les périodes précédentes et spécialement dans les vingt dernières années, est entrée avec elle en bien des relations fraternelles sincères et, récemment, a créé un comité spécial chargé de faire un rapport, sur la base d'une enquête scientifique, concernant les points de différences existant encore, ainsi que les méthodes propres à les éliminer, en vue de réaliser l'union complète des deux Églises dans le même esprit chrétien orthodoxe.

S'apercevant, dans son travail, que sur une question importante — à savoir, la validité des ordinations anglicanes — la Sainte Église Orthodoxe n'a pas encore émis officiellement d'opinion soit en sa totalité, soit par aucun de ses Synodes particuliers, bien que de nombreuses discussions sur ce sujet aient eu lieu de temps à autre entre ses théologiens, et qu'une étude et une solution canonique, faisant autorité, de cette importante

question faciliteraient grandement l'union désirée en écartant l'un des plus sérieux obstacles qui s'opposent au but de réunion poursuivi de chaque côté et qui est cher à Dieu, le comité a soumis au jugement de notre Saint-Synode un rapport spécial traitant scientifiquement la question susdite. Notre Saint-Synode a étudié ce rapport du comité en plusieurs sessions et pris note :

1. Que l'ordination de Matthew Parker comme archevêque de Cantorbéry, par quatre évêques, est un fait établi par l'histoire.

2. Que, dans cette ordination et celles qui l'ont suivie, se sont trouvés en leur plénitude les éléments orthodoxes et indispensables, visibles et sensibles, d'une ordination épiscopale valide — à savoir, l'imposition des mains et l'invocation (épiclèse) du Très Saint-Esprit, ainsi que le propos de transmettre le charisme du ministère épiscopal.

3. Que les théologiens orthodoxes qui ont scientifiquement étudié la question sont parvenus, presque à l'unanimité, aux mêmes conclusions et ont déclaré qu'ils acceptaient la validité des ordinations anglicanes.

4. Que la pratique de l'Église Orthodoxe ne fournit aucune indication que l'Église Orthodoxe aurait jamais traité officiellement la validité des Ordres anglicans comme douteuse, d'une façon qui montrerait que la ré-ordination du clergé anglican doive être considérée comme requise dans le cas de l'union des deux Églises.

5. Qu'en exprimant ce sentiment général de l'Église Orthodoxe le Très Saint Patriarche, à différentes époques, et d'autres hiérarques de l'Orient, écrivant aux archevêques de l'Église d'Angleterre ont utilisé, en s'adressant à eux, (des termes) tels que « Très Révérend Frère dans le Christ », leur donnant par là une salutation fraternelle.

Notre Saint-Synode en est donc venu à une opinion acceptant la validité de la prêtrise anglicane et a décidé que sa conclusion serait annoncée aux autres Églises Orthodoxes, afin que l'occasion leur soit donnée d'exprimer aussi leur opinion, de telle sorte que, par les décisions de ses parties, le sentiment du monde Orthodoxe tout entier sur cette importante question puisse être connu.

En conséquence, en écrivant à votre très aimée Béatitude et en l'informant des considérations qui, chez nous, prévalent sur cette question, nous ne doutons pas que Votre Béatitude, étudiant aussi cette question avec votre Saint-Synode, daignera nous communiquer le résultat de sa considération en vue d'une nouvelle amélioration de nos relations concernant l'union avec l'Église anglicane, dans le bon espoir que le divin Seigneur (*Ruler*) de l'Église, par sa toute fortifiante grâce, suppléera à ce qui manque et conduira tous ceux qui croient en Lui jusqu'à la pleine connaissance de la vérité et à l'union complète, afin qu'ils ne forment plus qu'un seul troupeau sous un Berger Chef (*a Chief Shepherd*) — le vrai pasteur des brebis, Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire à jamais. *Amen*.

(Traduit de Bell, *Documents on Christian Unity*, I, pp. 94-97.)

VI

Lettre du Patriarche de Jérusalem à l'Archevêque de Cantorbéry
(27 février-12 mars 1923)

A Sa Grâce l'archevêque de Cantorbéry, Primat de toute l'Angleterre, notre très aimé et cher Frère en Notre-Seigneur Jésus, Lord Randall. Saluant fraternellement Votre Grâce bien-aimée, nous avons le plaisir de vous adresser ce qui suit :

Hier, nous avons envoyé à Votre Grâce le télégramme suivant : « Nous avons plaisir informer Votre Grâce que Saint-Synode de notre patriarcat, ayant étudié en plusieurs sessions question Ordres anglicans du point de vue orthodoxe, conclut leur validité. » Aujourd'hui, expliquant ce télégramme, nous informons Votre Grâce que le Saint-Synode, prenant occasion de la résolution adoptée il y a quelque temps par l'Église de Constantinople, Église qui possède le premier Trône des Églises Orthodoxes, après avoir examiné la question sous notre présidence et selon tous ses aspects, a résolu que les consécrations d'évêques et les ordinations de prêtres et de diacres de l'Église anglicane épiscopale sont considérées comme ayant la même validité que les Ordres de l'Église romaine parce qu'y existent tous les éléments considérés, du point de vue orthodoxe, comme nécessaires pour la reconnaissance de la grâce du saint Ordre dérivant de la succession apostolique.

Nous avons grand plaisir à communiquer à Votre Grâce, comme premier hiérarque de toutes les Églises anglicanes, la résolution de notre Église qui constitue un progrès dans l'œuvre, agréable à Dieu, de l'union de toutes les Églises, et nous prions Dieu d'accorder à Votre Grâce de nombreuses années pleines de santé et de salut.

† Damien de Jérusalem.

(Traduit de Bell, *Documents on Christian Unity*, I, pp. 97-98.)

VII

Lettre de l'Archevêque de Chypre au Patriarche œcuménique
(7-20 mars 1923)

Votre Sainteté,

Répondant avec empressement à la suggestion faite dans la révérende lettre de Votre Sainteté du 18 août 1922 que l'Église, qui est sous notre

présidence, donne son opinion quant à la validité des ordinations anglicanes, nous avons officiellement soumis le sujet à notre Saint-Synode dans une session officielle.

Après entière considération, il aboutit à la conclusion suivante :

Étant entendu (*It being apprehended*) que la succession apostolique dans l'Église n'a pas été interrompue dans le sacrement de l'Ordre lors de la consécration du premier archevêque dans cette Église, Matthew Parker, et que les signes sensibles par lesquels la grâce du Saint-Esprit qui habilite le sujet ordonné aux tâches de son ordre particulier, se trouvent dans les Ordres chez les anglicans, il n'y a pas d'empêchement à ce que la validité des ordinations anglicanes soit reconnue par l'Église Orthodoxe de la même façon que le sont les ordinations des Églises romaine, vieille-catholique et arménienne.

Étant donné que le clergé entrant, de ces Églises, dans le sein de l'Église Orthodoxe est reçu sans ré-ordination, nous déclarons qu'à notre jugement la même chose doit valoir dans le cas d'anglicans; tandis que l'intercommunion (Unité sacramentelle), par laquelle toute personne pourrait indistinctement recevoir les sacrements des mains d'un anglican, quand bien même elle adhérerait au dogme Orthodoxe, est réservée jusqu'au moment où l'union dogmatique entre les deux Églises, Orthodoxe et anglicane, sera réalisée.

En soumettant cette opinion de notre Église à Votre Sainteté,

Nous restons, dans la charité, le dernier de vos frères dans le Christ.

† Cyrille de Chypre.

(Traduit de Bell, *Documents on Christian Unity*, I, pp. 98-99.

VIII

Lettre du Patriarche d'Alexandrie à l'Archevêque de Cantorbéry (25 décembre 1930)

Au très Révérend Dr Cosmos Lang, Lord archevêque de Cantorbéry et Primat de toute l'Angleterre, salut dans le Christ nouveau-né.

La fête de la Nativité selon la chair du Sauveur de nos âmes nous offrant l'excellente occasion de visiter Votre Béatitude, notre ami, par le moyen d'une lettre, nous venons à vous, par la présente, le cœur plein de joie de ce qu' « un Sauveur nous est né, qui est Christ et Seigneur », et avec de ferventes prières à la fois pour votre santé et pour la paix et la stabilité des saintes Églises de Dieu auxquelles vous présidez.

En même temps que nos saluts de fête, nous vous envoyons en présent la nouvelle — qui sera, nous en sommes sûrs, une bonne nouvelle pour vous — qu'ayant retiré la plus grande satisfaction du compte rendu

à lui fait des marques d'honneur rendues à Londres, tant par Votre Grâce que par toute votre Église, à l'office qui est le nôtre, ainsi que des heureux résultats issus, grâce à l'inspiration du Saint-Esprit, du contact de la délégation Orthodoxe avec la conférence de Lambeth, notre Saint-Synode des métropolites du Trône apostolique et patriarcal d'Alexandrie en est venu à adopter une résolution reconnaissant la validité, du point de vue orthodoxe, du ministère anglican.

Le texte de la résolution est celui-ci :

Le Saint-Synode reconnaît que les déclarations des Orthodoxes citées dans le *Résumé*, ont été faites selon l'esprit de la doctrine Orthodoxe. Étant donné que la conférence de Lambeth a approuvé la déclaration des évêques anglicans comme une relation authentique de la doctrine et de la pratique de l'Église d'Angleterre et des Églises qui sont en communion avec elle, il les salue comme un pas notable fait dans le sens de l'Union des deux Églises. Et puisque dans ces déclarations, entérinées par la conférence de Lambeth, se trouve une assurance complète et satisfaisante quant à la Succession apostolique, à la réception du Corps et du Sang du Seigneur, à l'Eucharistie comme *thusia hilasterios* (Sacrifice) et à l'Ordination comme sacrement (*Mystery*), l'Église d'Alexandrie revient sur son attitude négative précautionnelle à l'égard de l'acceptation de la validité des Ordinations anglicanes, et, adhérant à la décision du patriarcat œcuménique du 28 juillet 1922, déclare que, si des prêtres, ordonnés par des évêques anglicans, accèdent à l'Orthodoxie, ils ne doivent pas être ré-ordonnés, de même que des personnes baptisées par des anglicans ne sont pas re-baptisées.

Nous nous réjouissons de voir le mur de séparation abattu de plus en plus et nous félicitons Votre Béatitude de ce que, de par Dieu, vous avez eu le bonheur de prendre l'initiative de poursuivre cette œuvre. Puisse le Seigneur né à Bethléem nous donner, à vous et à nous, le bonheur de la parfaire.

A Alexandrie, en la fête de la Nativité du Christ, 1930.

MÉLÉTIOS d'Alexandrie.

Traduit de BELL, *Documents on Christian Unity*, III, pp. 3-38.

(A suivre.)

Le chrétien et la société selon le protestantisme contemporain

UNANIME, le monde protestant est aujourd'hui conscient de la responsabilité sociale du chrétien. L'assemblée d'Evanston (1954) l'a proclamé au monde. On attend beaucoup du chrétien. Enseigner des principes généraux d'éthique ne peut suffire. Il lui faut aborder les problèmes concrets et participer à toutes les tentatives pour les résoudre. Il ne suffit pas davantage de centrer tous les efforts sur une transformation de l'homme, il faut viser à une meilleure législation, à une meilleure organisation de la société.

L'action efficace pour une société nouvelle doit s'enraciner dans une pensée chrétienne très élaborée. Absorbée par les questions particulières, l'assemblée d'Evanston n'a pas touché aux bases doctrinales. Jusqu'à présent, le travail du département « Eglise et société », au sein du département d'études du Conseil œcuménique, continue dans la même direction. L'intérêt pour la justification théologique de l'action temporelle, si grand entre Amsterdam et Evanston, semble s'être estompé quelque peu. Toutefois, l'un des nouveaux thèmes d'étude choisis lors de la dernière réunion du Comité central (Davos, août 1955) : « La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde », annonce une reprise. Ce simple énoncé — très controversé au sein du protestantisme — postule déjà une sérieuse réflexion doctrinale. En marge du Conseil œcuménique, l'intérêt continue à être très vif. Dans les dernières années, plusieurs ouvrages importants ont abordé les questions théologiques impliquées dans l'action temporelle des chrétiens. Nous voudrions leur consacrer la présente chronique[1]. Mais avant d'aborder notre

1. Nous ne pouvons songer à donner ici un jugement d'ensemble sur ces cinq ouvrages auxquels nous aurons recours dans cette chronique. Un jugement nuancé sur chacun des quatre premiers demanderait un article de vingt pages. On ne peut traiter en quinze lignes des ouvrages aussi copieux. Pour les deux

sujet, il ne sera sans doute pas inutile de présenter sommairement chacun d'eux.

Walter KÜNNETH, *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1954, 616 pp. — Le professeur Künneth s'est « risqué » à écrire une éthique chrétienne de la vie politique. La situation est si confuse, les problèmes si complexes et si divers, les passions si excitées, que le mot « risque » convient parfaitement — estime l'auteur — à qualifier son entreprise. L'ouvrage est le plus complet que nous connaissions sur la question. On ne voit pas ce qui a pu être oublié. Divisé en cinq parties, il traite successivement des fondements (Bible et Réformateurs), des éléments (l'*Ordnung* dans ses différentes formes), du pouvoir (État, révolution, guerre), du chrétien devant la décision politique dans l'État et dans le parti, et des relations de l'Église avec la communauté civile. Assez âgé, l'auteur appartient à une tendance traditionaliste du luthéranisme allemand dont il reprend les grandes thèses. Il fonde son éthique sur la théologie de l'*Ordnung*. Il refuse les concepts de *Schöpfungsordnung* (ordre de création) et de droit naturel, qui ne tiennent pas suffisamment compte du péché; et propose celui d'*Erhaltungsordnung* (ordre de conservation). Chez l'auteur, cette notion reste très floue. Il refuse d'ailleurs d'en donner une définition précise ou même une description. L'*Erhaltungsordnung* doit synthétiser ce qu'il y a de valable dans les deux autres notions, tout en évitant les dangers dénoncés.

Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik*, J. C. B. Mohr, Tübingen. I. Band, 1951, 742 pp.; II. Band, I. Teil, 1955, 646 pp. — Cette éthique théologique du professeur de Hambourg fera date dans l'histoire de la théologie protestante. Elle est l'œuvre d'un maître. Deux volumes ont paru jusqu'à présent. Le premier est consacré aux principes. Ici nous trouvons d'intéressantes dissertations sur les rapports de la dogmatique avec l'éthique, sur l'image de Dieu dans l'homme, sur la valeur normative du Sermon sur la Montagne et sur le droit naturel. Dans le deuxième volume, on trouvera, appliquée à un premier secteur, une mise en œuvre des principes. Y sont abordées les relations de la personne humaine avec le monde. La méthode de l'auteur frappe dès l'abord. Elle ne part pas de principes théoriques, mais de normes vécues, de situations typiques qu'elle analyse avec soin. Dans des modèles bien choisis, elle cherche à découvrir ce que le mystère du monde contient de virtualités. Ce n'est donc pas à des situations moyennes ou normales qu'elle aura recours, mais à des situations limites. Par exemple, le camp de concentration sera la situation limite pour l'étude du respect de la vie d'autrui. Cette méthode permet un langage concret. Elle appartient toutefois plus à la présentation qu'à la structure même de la pensée.

Gunnar HILLERDAL, *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*, Van-

premiers, on se reportera aux bons comptes rendus de la *Herder-Korrespondenz*, t. V, pp. 416-419; t. VIII, pp. 383-386; t. IX, pp. 425-430. Ici nous nous contenterons d'une brève présentation. Au cours de l'article, nous formulerons un avis sur les points précis que nous serons amenés à considérer.

denhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955, 320 pp. — La thèse de doctorat est un genre littéraire dont les écueils sont connus. Gunnar Hillerdal est parvenu à les éviter. Sa dissertation fait honneur à la faculté de Lund où elle a été défendue. Avant tout, cet ouvrage est utile. Il faut être reconnaissant aux auteurs qui vous épargnent la lecture d'une bibliothèque. Dieu sait si l'on a écrit sur la doctrine sociale du protestantisme. Après avoir beaucoup lu, Gunnar Hillerdal, dans la seconde partie de son livre, résume les différentes positions, les compare, les rapproche et les classe au grand bénéfice de celui qui utilise cet instrument de travail. Deux grandes positions se partagent les faveurs du monde théologique protestant : la doctrine luthérienne des deux royaumes dans ses différentes formes, et, dans le sillage de Barth, des essais d'une éthique christologique. — La première et la troisième partie du livre sont consacrées respectivement à un exposé de la doctrine politique de Luther et à une critique des diverses positions actuellement en présence.

Evangelisches Soziallexikon, im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von Fr. Karrenberg, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1181 pp. — Ce dictionnaire n'intéressera pas seulement le théologien. Le juriste, l'économiste, le médecin, l'homme d'État y trouveront une réponse à leurs questions. Il a été conçu par une équipe de spécialistes de premier plan. Dictionnaire évangélique destiné à des protestants, personne ne s'étonnera de voir la plupart des articles rédigés par des luthériens et des réformés. Toutefois pour des sujets spécifiquement catholiques, on a fait exception à cette règle (*Katholikentag, Katholische Soziallehre...*). Pour les autres, où les doctrines catholiques sont traitées en même temps que les protestantes, un effort d'objectivité est manifeste. Comme le dictionnaire ne se contente pas d'informer et qu'il entend prendre position, le lecteur catholique ne s'étonnera pas de voir les positions protestantes vigoureusement affirmées, sans toujours rendre justice aux nuances et à l'équilibre de la doctrine catholique. La nécessaire concision d'un dictionnaire porte certainement ici une part de responsabilité. Certaines questions mixtes où l'aspect moral l'emporte cependant sur le physiologique sont confiées à des médecins (*Geburtenregelung, Sexualethik*). Comme résultat : les normes éthiques ne sont pas suffisamment dégagées et la confrontation avec les positions catholiques est insatisfaisante. Le théologien intéressé aux questions sociales lira avec intérêt les articles : *Bergpredigt, Naturrecht, Ethik, Sozialethik, Eschatologie, Social Gospel, Politische Predigt...* Au moment où l'éthique sociale du protestantisme est en plein développement, cet ouvrage jouera un rôle considérable.

Hans Hermann Walz, *Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1955, 84 pp. — L'Europe devient une réalité politique. Qu'en pense le protestantisme? Quel est son apport? Tel est l'objet de ce petit livre. La thèse de M. Walz est claire. Il n'appartient pas au protestantisme de formuler des programmes politiques, mais de contribuer pour sa part à la création d'une éthique politique universellement valable. Il n'y a pas de politique proprement protestante, mais une politique objective (*sachliche Politik*). Quoique cette dernière ne soit pas l'objet de considérations étendues, certains passages laissent supposer que l'auteur la conçoit sous les traits du libéralisme courant.

Venons-en maintenant à notre sujet en fixant toutefois davantage notre attention sur les problèmes que sur les positions propres à chacun de ces auteurs. Réglons d'abord la question préalable : les grands problèmes politiques et sociaux sont des problèmes doctrinaux. Les philosophes et les théologiens en sont convaincus; les politiciens et les théoriciens de l'action politique ne le sont pas toujours. Les interventions des premiers impatientent souvent les seconds. Les grands principes doctrinaux, si justes soient-ils, sont de peu d'utilité au moment de la décision. Entreprise difficile et modeste, l'élaboration d'une politique doit faire appel à la médiation et au compromis. Philosophes et théologiens sont fréquemment victimes d'une sorte d'angélisme politique. Ils font les lois d'une cité platonicienne. L'un des porte-parole de ce courant, le Dr C. L. PATIJN, dénonçait ce danger à Amsterdam en 1948 :

> Notre profonde perplexité vient de ce que les problèmes sociaux comportent une si large part d'éléments techniques, qu'il n'existe pas ou peu de relations apparentes entre un si grand nombre de décisions qu'il faut prendre et les principes éthiques directeurs de la foi chrétienne. Dans des cas semblables, les meilleures décisions sont celles qui sont techniquement les meilleures[2].

En raison de la complexité technique des problèmes, le Dr Patijn préconise donc un large recours aux laïcs. Si cet appel est nécessaire, incontestablement, il ne faut pas en faire une panacée. Pour mériter le qualificatif de chrétienne, une politique ne doit pas seulement être élaborée par des chrétiens dans une atmosphère chrétienne, elle doit encore appliquer des principes spécifiquement chrétiens. Sans doctrine sociale chrétienne, une politique de chrétiens sera livrée à l'empirisme et à certains impératifs d'autant plus dangereux qu'elle a pris le parti de les ignorer. Un spécialiste de l'éthique sociale, le professeur John BENNETT, a mis le doigt sur le défaut de cette position :

> Le Dr Patijn ne me semble pas [...] donner une juste place aux lois qui devraient guider directement la stratégie sociale de l'Église ou, comme on les a appelés dans les volumes de la Conférence d'Oxford, aux *middle axioms*. Les « axiomes intermédiaires » sont des objectifs de la société plus particuliers que les principes chrétiens universels et moins particuliers que les institutions concrètes ou que les programmes d'action[3].

Alors que le Dr Patijn ne voit le problème qu'au niveau de la réalisation, le professeur Bennett attire l'attention sur le

2. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (Études œcuméniques préparées sous les auspices du Conseil œcuménique des Églises), t. III : *L'Église et le désordre de la société*, Neuchâtel et Paris, 1949, pp. 243 et 244.
3. *Op. cit.*, p. 244.

stade précédent, à mi-route entre les « principes chrétiens universels » et l'exécution concrète. Si l'Eglise n'est pas convaincue de la nécessité de mettre sur pied une communauté mondiale organisée pour mettre fin à l'anarchie de la vie internationale, tout l'appareil technique de l'expert chrétien en matière politique devient sans objet. Par ailleurs, ces objectifs une fois déterminés dans le cadre d'une doctrine sociale, pleine liberté est laissée à l'homme d'Etat dans le choix des meilleures méthodes pour atteindre l'objet de sa visée.

Le chrétien ne peut donc échapper à la démarche proprement doctrinale. L'histoire nous apprend qu'il n'y a pas manqué. Dans la suite de cette chronique, nous examinerons quelques-unes des façons dont cette démarche a été entreprise, particulièrement dans le monde contemporain. Toutefois, comme la théologie des deux royaumes conditionne toute la problématique présente, nous commencerons notre enquête par un exposé de la position de Luther. De même, avant d'aborder les formes nouvelles de la pensée calviniste, ferons-nous un bref rappel des principes du réformateur de Genève.

La doctrine de deux royaumes dans sa forme première

Lorsque Luther commence à s'intéresser au monde, son évolution religieuse est entièrement terminée. Emanant de sa synthèse intérieure, sa pensée politique s'adaptera progressivement aux problèmes de l'heure. Dès le commentaire sur l'Epître aux Romains (1515-1516), le réformateur insiste, d'une part, sur la séparation du plan de la foi et du plan de la loi, et, d'autre part, sur le caractère divin de l'autorité terrestre. Il entend au sens le plus littéral la maxime de saint Paul : « Il n'y a aucune autorité qui ne vienne de Dieu. » Il affirme la légitimité de *toute* autorité, sans restriction. Pour apprécier cette légitimité, entièrement fondée sur une origine et une mission divines, l'exercice concret de l'autorité ne doit nullement être pris en considération.

Les principaux écrits politiques de Luther datent des années 1523 à 1526. Il s'agit de faire face aux périls qui s'élèvent en Allemagne. Le temps de l'analyse intérieure est passé. La réflexion de Luther doit s'appliquer désormais au cours des événements. Un mouvement d'incendie gagne tout le pays. Comme les révoltés se réclament de son autorité, Luther veut parer à des usurpations. En 1523, il écrit le traité *De l'autorité temporelle et de l'obéissance qui lui est due*, dans lequel il tire les conséquences de la distinction établie entre foi et loi.

Le chrétien a-t-il le droit de se venger ? Peut-il résister au mal ? L'ordre politique dépend de la réponse à cette question. Si la non-résistance doit être considérée comme un principe

majeur, comment contenir l'anarchie ? Or l'Evangile est formel sur ce point : « Je vous dis de ne pas tenir tête au méchant; si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui encore l'autre » (Mt., v, 38). Le chrétien doit aimer ses ennemis (Mt., v, 44). Il ne peut exercer la vengeance (Mt., v, 44). Comment gouverner dans de telles conditions ? Ne pourrait-on pas considérer cette doctrine évangélique comme un simple conseil ? Luther s'y refuse. Ce sont de véritables préceptes, mais qui ne s'appliquent qu'aux seuls chrétiens. Le monde, auquel les chrétiens n'appartiennent pas, reste gouverné par la justice du glaive. Dans la pensée de Luther, cette distinction est capitale :

Comprends bien maintenant que ces gens n'ont besoin d'aucun glaive ni d'aucun droit temporel. Et si le monde entier n'était composé que de vrais chrétiens, c'est-à-dire de justes et de croyants, il n'y aurait urgence ni besoin d'aucun prince, roi ni seigneur. A quoi pourraient-ils bien servir pour ceux qui, possédant l'Esprit-Saint dans leur cœur, sont instruits et promus par lui à ne faire de tort à personne, à aimer tout le monde et à supporter de bon gré et joyeusement l'injustice et même la mort[4].

Seul l'injuste tombe sous la coupe de la loi et de l'ordre séculier, le chrétien y échappe :

Pourquoi cela ? Parce que le juste tire de lui et fait plus que tout le droit ne peut exiger. Mais les injustes ne font rien de juste, c'est pourquoi ils ont besoin du droit pour leur apprendre, les contraindre et les pousser à faire le bien[5].

Pour régir les hommes, un double gouvernement s'impose donc : l'un éclairé par la prédication de l'Evangile, l'autre armé de la loi :

Puisque le monde entier est méchant et que de plusieurs milliers nous trouverions à peine un véritable chrétien, là où l'on n'opérerait pas ainsi, ils se mangeraient entre eux, si bien que personne ne pourrait élever femme et enfants, se nourrir et prier Dieu, et que la terre deviendrait un désert. C'est pourquoi Dieu a instauré deux gouvernements : le spirituel, qui soumet, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, les chrétiens et les pieux à Jésus-Christ, et le temporel, qui impose aux non-chrétiens et aux méchants de garder la paix et le silence extérieur contre leur gré[6].

Dans le domaine terrestre où évolue le prince, l'Evangile est donc inapplicable. Composée de pécheurs, la société apparait

4. *De l'autorité temporelle et de l'obéissance qui lui est due*, éd. Borcherdt, t. VI, p. 8.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. *Ibid.*, p. 10. Ce texte et les deux précédents sont cités dans la traduction de P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 2e édit., Paris, 1952, pp. 205-206.

comme une sorte de bagne. L'ordre doit s'y imposer par la force. La nécessité s'impose donc d'une autorité à fonctions purement répressives.

S'agit-il d'une simple distinction entre les deux pouvoirs ? Il y a plus. Luther établit entre eux une véritable séparation. Plus il avancera et plus il aura tendance à abandonner purement et simplement au prince tout le domaine temporel. Jusqu'en 1525, Luther affirmera : il est du devoir du chrétien de veiller à ce que les actes du pouvoir public répondent aux exigences de Dieu. Il reconnaîtra ainsi à la conscience du croyant une certaine compétence dans le secteur terrestre pour dénoncer les dangers qu'elle conçoit intuitivement, même si elle se voit obligée de laisser aux spécialistes le soin d'en découvrir causes et remèdes. Après la révolte des paysans (1525), Luther se laissera dominer par le sentiment de son incompétence dans un domaine qu'il abandonnera désormais au spécialiste pour se consacrer lui-même presque exclusivement à son ministère principal : l'éveil de la piété individuelle et la mise en œuvre des moyens à cet effet. Non sans présomption, Luther avait espéré que les princes, ces spécialistes du temporel, seraient des chrétiens convaincus, des hommes désireux de construire une cité modèle. L'histoire nous apprend ce qu'il en fut[7].

INTERPRÉTATIONS RÉCENTES DE LA DOCTRINE DES DEUX ROYAUMES

Cette doctrine a fortement contribué à entretenir la passivité politique du luthéranisme allemand. Les individus cultivent une vie intérieure souvent intense, mais ils ne sont pas avides de se préoccuper de problèmes sociaux. Le luthérien n'est pas un *homo politicus*. Il n'est pas habitué à intervenir dans les affaires du pouvoir temporel. Il est peu disposé à soumettre à un critère religieux ce qui relève du prince. Cette attitude d'une partie importante de la nation a renforcé la position d'Hitler. Un loyalisme quatre fois séculaire à l'égard de l'Etat ne s'efface pas du jour au lendemain. Karl Barth a relevé avec sévérité la responsabilité du luthéranisme dans l'emprise du national-socialisme :

> Le peuple allemand, tout particulièrement, souffre d'un lourd héritage : un paganisme profond et, par sa profondeur même, sauvage, imprudent et inexpérimenté. Il souffre aussi d'une part de la succession que lui a laissée le plus grand chrétien qu'il ait produit : il souffre de l'erreur de Martin Luther quant aux rapports de la Loi et de l'Évangile, de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle, erreur qui fut cause

7. H. STROHL, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*, Strasbourg et Paris, 1924, pp. 402-404.

que son paganisme naturel n'a pas été enrayé et contenu, mais plutôt transfiguré, confirmé et renforcé[8].

La protestation fut vigoureuse. Les luthériens n'ont pas accepté de voir dans la collusion des « chrétiens allemands » avec le régime une conséquence logique de la position du réformateur[9]. Divers travaux récents cherchent au contraire à mettre en lumière dans la doctrine des deux royaumes un équilibre de pensée, étranger — estime-t-on — aux théories barthiennes, trop exposées aux travers de l'illuminisme. Wolfgang Schweitzer, dont la compétence en la matière est bien connue, dans un intéressant article, donne une interprétation de la doctrine de Luther, qu'il voudrait caractérisée, à la fois par la fidélité et par l'aptitude à résoudre les difficultés contemporaines[10]. La thèse de l'auteur peut se résumer de la façon suivante. Le rôle de l'Evangile est de fixer des limites à l'action politique. Le mode d'action est donc médiat. Pour survivre, la raison politique, profondément blessée, a d'ailleurs besoin du secours de l'Evangile.

Dans le concret, comment l'Evangile va-t-il exercer ce rôle ? D'abord en nous révélant l'auteur de la Loi. Le Christ nous

8. K. Barth, *Une voix suisse (1939-1944)*, Genève, s. d., p. 11. Ce passage est extrait d'une lettre adressée au pasteur Charles Westphal en décembre 1939.

9. Ander Nygren, évêque luthérien de Lund, a énergiquement défendu la position de Luther contre les accusations de Karl Barth : *Luther's Doctrine of the two Kingdoms*, dans *The Ecumenical Review*, 1949, t. I, n. 3, pp. 301-310. Il est à regretter toutefois qu'il limite son exposé à la position du Réformateur telle qu'elle apparaît dans le traité de 1523. Celle-ci s'est durcie par après. L'article de Nygren ne rencontre donc qu'une partie des objections faites à la doctrine de Luther. Il se résume dans les trois points suivants : 1. *Dieu gouverne les deux royaumes*. Le domaine temporel ne lui est pas étranger. Si, dans le domaine spirituel, il nous régit par son Évangile, dans le domaine temporel, il nous atteint par sa Loi. L'unique volonté de Dieu nous est manifestée par ces deux moyens. — 2. *Luther ne pousse nullement à une sécularisation du domaine de l'État*. Dès le début de son traité de 1523, il manifeste son intention de traiter de l'autorité séculière, de son glaive et de la façon chrétienne d'en user. Le ministère spirituel n'a pas à porter le glaive, mais doit montrer comment un chrétien doit le porter. Blâmer l'autorité n'est pas un acte révolutionnaire lorsqu'on le fait en accord avec la Loi de Dieu, sans crainte, avec honnêteté. Il y a donc dans la pensée de Luther deux aspects dont le caractère complémentaire est parfois difficile à saisir : d'une part, l'ordre temporel ne peut pas être régi par l'Évangile, et d'autre part, il est soumis à la Loi et au jugement de Dieu. — 3. *La doctrine des deux royaumes est enseignée par le Nouveau Testament*. Elle dépend de la doctrine des deux *éons*. Le chrétien est à la fois juste et pécheur. Dans le Christ, il est justifié; par lui-même, il est péché. Cette double condition entraîne une double allégeance : le chrétien appartient à deux âges.

10. W. Schweitzer, *Das Evangelium in der politischen Welt*, dans *Zeitwende. Die neue Furche*, 1955, t. XXVI, pp. 474-483. — L'auteur de cet article a joué un grand rôle depuis la guerre dans le département d'études du Conseil œcuménique, qu'il a quitté en 1951 pour occuper une chaire à Heidelberg. Il a publié un ouvrage sur la question : *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, Munich, 1949. C'est sous sa direction que furent composés deux ouvrages collectifs sur les mêmes problèmes. Nous les signalerons plus loin.

donne accès au Père. Par le fait même, nous comprenons la Loi comme il convient. Toute interprétation légaliste devient impossible, comme toute tentative de capter la volonté de Dieu dans des formules mortes. En outre, les relations de personne à personne entre Dieu et nous sont un puissant appel au sentiment des responsabilités. Certes, la Loi est inscrite dans le cœur de l'homme. Mais grande est la tentation d'imposer silence à sa voix. La croyance en la paternité divine nous rend attentifs. Enfin, l'Evangile, en proclamant le caractère provisoire et précaire de toute réalité terrestre, rend un précieux service à l'homme politique. Dieu n'attend pas de lui qu'il construise pour l'éternité.

Le luthéranisme contemporain insiste sur la dimension eschatologique du problème politique. Juste en espérance, l'homme est déjà citoyen d'un royaume de justice éternelle. En tant que pécheur, il continue à appartenir à une cité terrestre destinée à disparaitre. Si cette cité prolonge son existence, c'est encore grâce à l'Evangile qui garde en état ce vieux vêtement aussi longtemps qu'il sera encore nécessaire. La première mission de l'Eglise est de révéler à l'Etat sa fin prochaine. Le professeur KÜNNETH le dit clairement :

> L'existence de l'Église chrétienne rappelle au monde politique qu'il n'est pas un tout. Par l'irruption d'une dimension divine, par l'apparition du Royaume de Dieu dans la communauté chrétienne, l'État fait l'expérience de ses limites. Les valeurs politiques prennent conscience de leurs dimensions : elles sont purement historiques, provisoires. Par la présence de l'Église, les exigences de la communauté civile doivent être restreintes. L'État est renvoyé dans ses frontières. Il apprend à se connaître comme relatif. L'ordre politique se croit entièrement autonome et revendique le droit de tout absorber. Tout cela est remis en question. De cette façon, l'existence de l'Église est un fait politique [11].

Un autre point souligné par certains luthériens, mais que Wolfgang Schweitzer ne relève pas dans son article, est la mission de proclamer la Loi, confiée au ministère prophétique de l'Eglise. Pour Luther, la Loi de Dieu, révélée dans la Bible, ne diffère pas, quant à son contenu, de celle inscrite dans le cœur de l'homme. Toutefois, l'Eglise la proclame comme Parole de Dieu. Ce n'est pas à l'expérience humaine ni à sa raison qu'il demande de la formuler. En proclamant un précepte, l'Eglise le fait en vertu du verset qui introduit le décalogue : « Alors Dieu prononça ces paroles » (Ex., xx, 1). Au nom de Dieu, l'Eglise a donc pour mission de s'adresser au monde politique et de l'amener à reconnaître son autorité suprême :

> Toute la doctrine luthérienne des deux royaumes dépend de la prédi-

11. W. KÜNNETH, *Politik...*, pp. 522-523.

cation dans les deux royaumes. En cela réside la puissance de cette doctrine, mais aussi son danger, comme l'histoire du luthéranisme l'a montré. D'une façon toute pratique, Luther a enseigné cette doctrine. Il a pris position sur toutes les questions politiques de son temps, jusque dans les détails. On passe à côté de la doctrine des deux royaumes tant qu'on néglige l'élan politique et révolutionnaire de la prédication de Luther qui, personnellement, en mesurait tout le retentissement [...]. Dans l'histoire du luthéranisme, cette prédication dans les deux royaumes a disparu progressivement. Bientôt elle s'est limitée à la prédication de l'obéissance à l'autorité, dans la ligne du chapitre XIII de l'Épître aux Romains, sans souci d'enquête sur la légitimité du pouvoir ou sur la façon dont il est exercé. L'autorité civile écoutait avec bienveillance une prédication « politique » si bien faite pour lui plaire [...]. L'enseignement indifféremment adressé aux chefs et aux subordonnés ayant disparu et le devoir d'obéissance ayant pris sa place, l'élan révolutionnaire de la prédication de Luther dut faire lieu à un conservatisme prétendument chrétien [12].

Le tempérament intellectuel de Luther ne facilite pas l'interprétation de sa pensée. L'interprétation exacte de plusieurs de ses doctrines restera toujours un problème. Elle est surtout délicate là où elle a des incidences sur des situations historiques concrètes. On discutera longtemps encore pour établir si l'abstention politique est l'œuvre du luthéranisme ou si elle est déjà le fait de Luther après la guerre des paysans. Après tout, cette question est bien secondaire [13]. Il est évident que, pour appuyer son conservatisme politique, le luthéranisme de différentes époques a recouru à la doctrine même de Luther. C'est dans la distinction tranchée entre la Loi et l'Evangile et dans la thèse de la légitimité de toute autorité, qu'il a trouvé la justification de son attitude.

La société temporelle selon Calvin

Si l'histoire politique de la Suisse, de la Hollande, de la Grande-Bretagne et de l'Amérique du Nord a été si différente de celle de l'Allemagne, c'est, estime Nathaniel Micklem, pour une raison théologique [14]. Sur la nature humaine, le jugement de Calvin n'était pas plus indulgent que celui de Luther. Pourtant, en face des problèmes du monde, son attitude est positive, alors que celle de Luther est négative. Le réformateur de Wittenberg voit le monde comme un océan fréquemment soulevé par la tempête et sur lequel flotte l'arche de l'Eglise. Celui de Ge-

12. H. Diem, dans *Evangelisches Soziallexikon*, col. 860.
13. Nous avons vu plus haut (note 7) comment un historien du luthéranisme envisage cette question.
14. N. Micklem, *The Theology of Politics*, Londres, 1941, pp. 45-47.

nève le voit comme un marais salant que les élus doivent chaque fois reconquérir sur les eaux. On a qualifié de théocratie le régime instauré par Calvin ? Ce n'est pas vrai au sens technique du mot qui suppose le gouvernement temporel d'un pontife ou d'une caste sacerdotale. Calvin n'a exercé aucune charge civile. Jusqu'en 1559, il n'a même pas le droit de bourgeoisie. Sa parole toutefois anime la vie de la cité jusque dans les moindres détails, depuis la doctrine de la Trinité jusqu'à la mode et la politique étrangère. A la différence de Luther, Calvin admet une compénétration des régimes spirituel et temporel. Si l'usage normal du premier est l'administration de la Parole de Dieu, celle-ci doit être entendue avec la fonction de correction. Une discipline ecclésiastique, soumettant à son contrôle tout précepte imposé aux fidèles, appartient donc de soi à ce régime. D'autre part, la société civile n'a pas seulement comme ambition de rendre l'homme fraternel et humain, elle est encore compétente pour fixer le statut religieux, en surveiller l'exercice et punir les récalcitrants[15]. Dans l'édition définitive de l'*Institution*, le chapitre sur le gouvernement civil prendra place parmi les moyens extérieurs dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ. Cette insertion est caractéristique des vues de Calvin sur l'autorité politique.

Le prince a pour rôle d'exiger de ses subordonnés l'obéissance aux lois. Mais où puiser le droit ? Bucer, le réformateur de Strasbourg, avait soutenu que la législation d'un Etat chrétien devait être conforme au code mosaïque. Calvin distingue. Les lois cérémoniales et judiciaires sont périmées. La loi morale demeure. Cette distinction permet de faire le rapprochement entre la loi promulguée dans l'Ancien Testament et celle inscrite dans le cœur des hommes. « Le Décalogue n'est qu'une application particulière de la loi naturelle qu'il est venu attester et confirmer[16]. » Elargissant le débat, Calvin atteint ainsi le fondement du droit en soi. Il le découvre dans le témoignage de la loi naturelle et de la conscience qui se résume en un mot : l'équité. Tant qu'elle est naturelle, l'équité est la même chez tous les peuples[17].

Cette référence à la loi naturelle et à l'équité n'était pas ignorée de Luther. Dans l'exercice de la justice, il attache un grand prix à la *Billigkeit*, mais, plus soucieux de prêcher la légitimité de l'autorité des princes que de leur dicter dans le détail ce qu'ils doivent faire, il ne s'attarde pas à cet aspect du problème. Calvin fut juriste avant d'être théologien. Sa doctrine du droit naturel est cohérente, elle a une structure. Les his-

15. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 2e édit., Paris, 1952, pp. 284-286; sur la théocratie à Genève, voir p. 306.

16. Fr. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, p. 154.

17. Cf. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel et Paris, 1951, p. 254.

toriens et théologiens protestants d'aujourd'hui ont plutôt tendance à le lui reprocher. En traitant de ce corps de doctrine, François WENDEL n'hésite pas à dire :

> On ne peut se défendre d'en ressentir la présence dans sa théologie comme celle d'un corps étranger, difficilement assimilable, et dont l'existence n'est qu'imparfaitement justifiée à côté de la Loi divine exprimée dans le Décalogue. Du moins en est-il ainsi pour tous ceux qui ont pu avoir quelque connaissance de cette Loi révélée [18].

Alors que la doctrine luthérienne de l'Etat impose à l'Eglise la plus grande réserve à l'égard d'un domaine qui n'est pas le sien, la doctrine calvinienne donne à celui qui administre la Parole un droit de regard — et éventuellement de correction — dans le domaine civil. L'unité de la loi divine, dans ses deux expressions : la Loi naturelle et le Décalogue, confirme le régime spirituel dans ce droit.

Ces conceptions de l'Etat ne sont finalement que les reflets d'anthropologies différentes. Si l'individualisme est commun aux réformateurs, celui de Luther est plutôt de type mystique, centré sur une expérience religieuse; celui de Calvin est plutôt de type moral, centré sur l'idée de responsabilité personnelle. Dans ces perspectives, on comprendra que Luther ait été plutôt démuni devant les aspects sociaux du problème religieux, alors que Calvin, par sa notion de service, était prêt à les affronter. Selon le réformateur de Genève, l'homme ne peut être sauvé que par la grâce. Mais l'élu prouvera ensuite sa grâce par son comportement. « Il n'aura pas été sauvé par ses œuvres, mais ses œuvres seront la reconnaissance de sa grâce [19]. » Le chrétien devient ainsi un chargé de mission dont le devoir est de sanctifier la vie sociale, de moraliser l'Etat. Tout l'idéalisme des sociétés anglo-saxonnes est né de cette revalorisation des œuvres.

LE FONDEMENT CHRISTOLOGIQUE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE DANS LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE CONTEMPORAINE

1. Parmi les essais contemporains de formuler une doctrine chrétienne de l'Etat, celui de Karl BARTH est sans conteste le plus marquant et le plus original. De sa formation calviniste, le théologien de Bâle a hérité le sentiment de la responsabilité

18. Fr. WENDEL, *Calvin*, [illegible], p. 155. La place du droit naturel dans la pensée de Calvin a été étudiée de façon approfondie par J. BOHATEC, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau, 1937.

19. A. Siegfried, dans l'ouvrage en collaboration : A. LATREILLE et A. SIEGFRIED, *Les forces religieuses et la vie politique. Le catholicisme et le protestantisme*, Paris, 1951, p. [illegible].

du chrétien dans le domaine civil. Ses fréquentes interventions dans la vie politique de l'Allemagne en sont un témoignage. Sur le plan de la doctrine, un sens aigu du sacré, malheureusement associé à une conception purement abstraite de la transcendance, l'oriente vers une théorie de l'Etat où tout vient de la révélation, synthèse doctrinale où la nature est absorbée par la grâce. Trois opuscules contiennent l'essentiel de sa théologie politique : le premier, publié en 1935, traite des rapports de la Loi et de l'Evangile; le second, paru en 1938, étudie la notion de droit en dépendance de la notion biblique de justification; et le troisième, en librairie depuis 1946, aborde les rapports entre la communauté civile et la communauté chrétienne [20]. Avec Wolfgang Schweitzer, on peut résumer dans les thèses suivantes les articulations de cette pensée :

1. Contre la dichotomie de Luther qui risque de cloisonner le monde, il faut affirmer que l'État appartient au Royaume de Jésus-Christ. — 2. Les relations de la communauté chrétienne à la communauté civile ne sont pas celles de deux réalités qui se font face, mais au contraire de deux cercles concentriques, l'un intérieur et l'autre extérieur, qui doivent se correspondre. — 3. L'Évangile et la Loi ne peuvent être séparés, comme le veut Luther. Un unique regard doit embrasser ces deux réalités pour les saisir ensemble. Toute proclamation de l'Évangile de grâce doit être entendue par les hommes comme « exigence et obligation » (*Forderung und Anspruch*) et, dès lors, comme Loi [21].

Ces thèses mériteraient d'être expliquées longuement. Nous ne pouvons songer à le faire ici. Nous voudrions toutefois attirer l'attention sur la deuxième qui permet de juger de la portée de l'expérience théologique de Karl Barth [22]. Dans l'explication théologique, le droit naturel est dépourvu de toute signification. Karl Barth parle carrément des « utopies qui découlent du droit naturel », et des « citernes crevassées du soi-disant droit natu-

20. Ces opuscules portent respectivement les titres suivants : *Evangelium und Gesetz. — Rechtfertigung und Recht. — Christengemeinde und Bürgergemeinde.* Le premier a paru à Munich, les autres à Zollikon-Zurich. Il existe une traduction française du troisième : *Communauté chrétienne et communauté civile*, Genève, 1947.

21. W. Schweitzer, *Das Evangelium...*, p. 478.

22. En résumé, voici comment W. Schweitzer critique la troisième thèse. C'est ici que Karl Barth est le plus infidèle à Luther, consciemment d'ailleurs. Pour lui, l'Évangile est exigence. Pour Luther, il ne peut en être ainsi. Pour le premier, il y a compénétration de la Loi et de l'Évangile; pour le second, il s'agit de deux formes distinctes de l'unique Parole de Dieu. Pour Barth, l'Évangile doit être considéré comme une mise en œuvre de la Seigneurie du Christ sur le monde. Pour les héritiers de Luther, une telle doctrine transforme totalement la notion d'Évangile. Comment l'Évangile peut-il être encore le message de la libre grâce de Dieu en Jésus-Christ s'il devient exigence au même titre que la Loi ? (*Das Evangelium...*, p. 480). — On trouvera les grandes lignes du développement barthien de la première thèse dans le livre de Jacques Ellul, *Le fondement théologique du droit* (*Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, 15-16), Neuchâtel et Paris, 1946. Nous y reviendrons plus loin.

rel »[23]. Il est à la recherche d'un « principe plus sûr et plus clair »[24]. Où va-t-il le découvrir ? Mesurons d'abord les dimensions de l'entreprise. Il s'agit d'expliquer la communauté civile, domaine profane. Or Barth se refuse à demander une explication quelconque à l'ordre profane. Pourtant, il reconnaît à l'Etat une réalité « propre et nécessaire » et rejette toute identification à l'Eglise et au Royaume de Dieu[25]. Il ne lui reste finalement qu'une seule possibilité : considérer l'Etat et sa justice comme une parabole, une analogie, une correspondance du Royaume de Dieu, objet de la foi et de la prédication de l'Eglise[26]. L'Etat est ainsi l'image du Royaume que l'Eglise annonce par sa parole. Il est *le reflet profane du Royaume de Dieu.*

La communauté chrétienne « demande que la grâce de Dieu, révélée d'en-haut et agissante ici-bas, soit reflétée dans l'ensemble des mesures extérieures, relatives et provisoires prises par la communauté civile dans les limites des seules possibilités de ce monde »[27]. Concrètement, parmi les diverses possibilités politiques du moment, le chrétien saura toujours discerner celle dont la réalisation lui apparaît comme un reflet du contenu de sa foi. A titre d'exemple, Karl Barth envisage quelques-unes de ces décisions chrétiennes sur le plan politique. Dans le domaine civil, la communauté chrétienne devra vouer son attention aux hommes et non aux choses en soi. Pourquoi ? Parce que le Dieu éternel est devenu Homme et par conséquent son prochain[28]. Dans l'ordre social et économique, elle est tenue d'intervenir en faveur des faibles. Parce que le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu[29]. Elle prône la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Parce qu'elle reconnaît dans son propre cadre la diversité des dons et des tâches confiés aux croyants par le même Esprit[30]. Elle est adversaire de toute diplomatie secrète, parce que Dieu s'est fait connaître à elle « comme la lumière par laquelle, en Jésus-Christ, les œuvres des ténèbres sont détruites[31] ».

Ces exemples soulignent les écueils de la méthode. Au risque d'anticiper quelque peu sur la dernière partie de cette étude, il nous semble utile d'introduire ici un point de comparaison, qui nous aidera à mieux situer la pensée de Karl Barth et de ses disciples les plus fidèles. Certes, la foi doit se pro-

23. *Communauté chrétienne...*, respectivement pp. 35 et 38.
24. *Op. cit.*, p. 28.
25. *Op. cit.*, p. 37.
26. *Op. cit.*, p. 37.
27. *Op. cit.*, p. 40.
28. *Op. cit.*, pp. 41-42.
29. *Op. cit.*, pp. 43-44.
30. *Op. cit.*, pp. 47-48.
31. *Op. cit.*, pp. 48-49.

noncer en ce domaine. Par la connaissance du Christ et de sa révélation, elle est en mesure de faire valoir des exigences divines à la communauté civile. Ce qui est contre les droits et la volonté de Dieu ne peut être selon les impératifs de la société politique. De même, la foi attire l'attention sur certaines valeurs humaines et invite à creuser les problèmes afférents. Mais il est impossible d'expliquer uniquement par Jésus-Christ la communauté civile dans ce qu'elle a de profane, dans sa nature propre de communauté civile. Lorsque la seule justification envisagée comme possible est prise dans l'ordre de la grâce, on volatilise tout simplement la réalité profane.

2. Quelles sont les bases bibliques de cette théorie ? Au sujet de l'Etat, estime Karl Barth, tout ce qui peut être pensé se trouve en germe dans la rencontre de Jésus et de Pilate[32]. De cette scène, les réformateurs n'ont retenu qu'un bout de phrase : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (Jo., XVIII, 36). La portée de l'ensemble leur a échappé. Que fait Pilate ? Il ne condamne pas Jésus, et cependant, il le livre à la mort. Sa raison d'être est de trancher entre le juste et l'injuste; mais « par peur des juifs » et pour conserver son poste, il renonce à accomplir son devoir. En Pilate, prototype de tous les persécuteurs de l'Eglise, l'Etat injuste se manifeste :

> Vu sous cet angle [...], l'État s'affirme dans son opposition irréductible à l'Église et au Royaume de Dieu. C'est l'État tel qu'il est décrit dans le chapitre XIII de l'Apocalypse, qui nous le montre sous la forme de la bête des profondeurs en compagnie de l'autre bête à la gueule puissante, qui sans cesse glorifie et loue la première[33].

En livrant Jésus, Pilate nous révèle la dégénérescence de l'Etat. En le déclarant innocent, il révèle l'ordre de Dieu, juste et efficace. En déclarant : « Je ne trouve en lui aucun motif de condamnation » (Jo., XVIII, 38), Pilate se montre administrateur fidèle, dans la ligne même de l'ordre voulu par Dieu. Il faut le noter : c'est un *mauvais* homme d'Etat qui livre Jésus, alors que l'homme droit et juste ne peut se soustraire à l'obligation de le déclarer innocent. C'est en manquant à sa tâche d'homme d'Etat, telle qu'elle est voulue par Dieu, que Pilate prend place parmi les bourreaux du Christ.

L'œuvre du Christ n'est pas compromise par l'injustice de Pilate. Au contraire, à ce moment même, elle s'accomplit. En Pilate, l'Etat démoniaque est contraint de faire le bien. Malgré

32. On trouvera dans G. HILLERDAL (*Gehorsam*..., pp. 173-179), un excellent résumé des justifications bibliques données par Karl BARTH dans son opuscule *Rechtfertigung und Recht*. Plusieurs d'entre elles ont été reprises dans un chapitre de l'*Esquisse d'une dogmatique*, trad. franç., Neuchâtel et Paris, 1950, pp. 108-111.

33. K. BARTH, *Esquisse*..., p. 109.

lui, il devient l'instrument de Dieu dans l'œuvre de la justification de l'homme.

Pilate devient celui qui, en dernière analyse, applique la justice de Dieu. Son geste ne l'excuse pas, mais rend évidente la sagesse de Dieu. Que Jésus le Juste meure en lieu et place de l'homme injuste, et que l'homme injuste — Barabbas — puisse s'en retourner libre en lieu et place de Jésus, telle est la volonté de Dieu. C'est à cela que se ramène la Passion de Jésus sous Ponce Pilate, mauvais homme d'État — excellent homme d'État, malgré lui [...]. C'est ainsi que Jésus triomphe de celui qui l'a fait souffrir par sa méchanceté, et du monde dans lequel il a dû souffrir dès qu'il y fit son entrée. C'est ainsi qu'il demeure le Seigneur, même là où il est rejeté par les hommes. *L'ordre politique, en dépit de sa corruption, atteste de cette façon qu'en réalité il est asservi à Jésus, bien que ce soit Jésus qui paraisse lui être asservi*[34].

C'est à ce titre que Pilate prend place dans notre *Credo*. Il nous montre ce qu'une authentique justice humaine devrait faire : reconnaître la légitimité d'une libre proclamation de la justification divine, d'une annonce sans entraves de ce Royaume du Christ, qui n'est pas de ce monde. Toutefois, même lorsqu'il se soustrait à sa tâche, l'Etat y est ramené par des voies apparemment détournées. Il garde son rôle dans le plan de la justification opérée en Jésus-Christ. De cette analyse de la confrontation de Pilate et de Jésus, Karl Barth conclut que l'ordre juridique de l'Etat a rapport au Règne du Christ et à l'ordre du salut.

Cette interprétation du dialogue de Jésus avec Pilate cadre assez mal avec l'exégèse de Rom., XIII, 1-7, où l'obéissance à l'autorité se présente comme un devoir. Rien ne laisse supposer qu'on puisse s'y soustraire. L'exégèse classique de ce passage ne satisfait pas Karl Barth. Il faut la reprendre sur de nouvelles bases. Gustave DEHN a ici percé un chemin. Dans un article publié il y a vingt ans, il faisait remarquer la présence, dans le Nouveau Testament, de deux séries de textes[35]. La première (Rom., XIII, 1-7; I Petr., II, 13-17) commande la soumission aux autorités; la seconde (Ap., XIII; Mt., IV, 9; Lc, IV, 6; I Cor., VI, 2-6) voit le symbole de la puissance politique dans la bête qui fait la guerre aux saints, considère les royaumes du monde comme le domaine exclusif de Satan, et déconseille aux fidèles de soumettre leurs litiges aux juridictions civiles.

Pour concilier ces deux séries, Gustave Dehn propose, avec prudence, une nouvelle interprétation du texte principal (Rom., XIII, 1-7). Quelles sont ces autorités, ces *exousiai* auquel le chré-

34. K. BARTH, *Esquisse*..., p. 110. La dernière phrase est soulignée par nous.

35. *Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Römer XIII, 1-7*, dans *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, Munich, 1936, pp. 90-109.

tien doit obéissance ? G. Dehn croit pouvoir affirmer que le mot *exousiai*, tout en désignant les autorités civiles, évoque en même temps les puissances célestes[36]. Le lien intime qui existe entre les autorités terrestres et les puissances invisibles confère au pouvoir civil un caractère sacré. Or ces puissances peuvent déchoir : d'anges, elles peuvent devenir démons. Une telle chute entraine, par le fait même, la dégradation de l'Etat. En raison de cette perversion possible et des situations nouvelles qu'elle crée, saint Paul pourra tantôt souligner l'origine divine du pouvoir et tantôt dénoncer son caractère démoniaque.

Karl Barth reprend à son compte la théorie de G. Dehn. Il fait un pas de plus. G. Dehn s'était contenté de montrer l'ambiguïté de l'Etat en raison de l'ambiguïté des puissances. Karl Barth ajoute : le Christ est Seigneur des puissances et, par conséquent, de l'Etat. C'est dans le Christ que les puissances ont été créées (Col., I, 15), il a triomphé d'elles sur la croix (Col., II, 15), à la droite de Dieu, il est aujourd'hui au-dessus d'elles (Eph., I, 21 et I Petr., III, 22), désormais à son nom, tout genou fléchira non seulement dans les cieux et sur la terre, mais encore dans les enfers (Phil., III, 9-11). Cet empire est tel que la rébellion des puissances ne les soustrait pas à l'ordre établi par le Christ :

> Dans le Christ, les puissances angéliques, autant qu'il en est besoin, sont ramenées dans le cadre de l'ordre originel [...]. La révolte ultérieure n'en fait pas sortir. Elle prend paradoxalement la forme d'un service contraint et forcé du Royaume du Christ, jusqu'au jour où elle sera définitivement détruite dans la résurrection de Jésus et sa parousie[37].

Karl Barth conclut donc : une exégèse attentive de Rom., XIII, 1-7, révèle l'Etat dans les perspectives de la rédemption, et donc de la christologie, et pas seulement dans celles de la création et de la Providence. Pour G. Dehn et beaucoup d'autres, l'Etat est une *Erhaltungsordnung* (institution de conservation); pour K. Barth, elle est une *Erlösungsordnung* (institution de rédemption)[38]. Cette nouvelle interprétation de Rom., XIII, 1-7, vient ainsi confirmer l'exégèse de la comparution de Jésus devant Pilate. C'est sur ces textes que Karl Bath base sa doctrine du fondement christologique de l'Etat.

3. Un juriste français, Jacques ELLUL, a repris et développé cette doctrine dans un petit livre sur *Le fondement théologique du droit*[39]. Il rejette à la fois le positivisme juridique et les

36. Voici quelques textes sur lesquels il s'appuie : Eph., I, 21; III, 10; VI, 12; Col., I, 16; II, 10.
37. *Rechtfertigung und Recht*, p. 17.
38. G. HILLERDAL, *Gehorsam...*, p. 177.
39. *Le fondement théologique du droit* (*Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, 15-16), Neuchâtel et Paris, 1947.

théories du droit naturel. C'est en Dieu qu'il faut chercher le fondement du droit. C'est à la lumière de la révélation qu'il faut procéder. Que sont les institutions humaines à l'égard de Dieu ? Quelle est leur place dans l'œuvre de Dieu selon la révélation ? Voilà ce qu'il importe de reconnaître en premier lieu. Le reste s'en dégagera logiquement : la valeur des institutions pour l'homme et le comportement humain normal à leur endroit.

L'étude de ce problème à la lumière de la révélation exclut tout droit *profane*, mais n'accepte pas pour autant l'idée d'un droit *chrétien*[40] :

> Cette attitude n'implique pas du tout que nous croyons à l'existence d'un droit chrétien. De même que pour nous il n'y a pas d'État chrétien, parce que l'État est donné par Dieu pour autre chose que pour promouvoir la foi, de même *le droit ne saurait avoir un contenu chrétien* [...]. Le droit fait partie du monde laïque — *il est laïque* — mais d'un monde où Jésus-Christ est Roi[41].

Jacques Ellul s'assigne de la sorte une mission difficile : demander à la révélation le fondement d'un droit « laïque ». Ce n'est pas un droit à contenu chrétien qu'il recherche, mais ce que « le droit représente (le droit tel qu'il est) dans la Seigneurie de Jésus-Christ et quelle est la fonction que Dieu a assignée au droit[42] ». Cette mission peut-elle aboutir ? Voyons comment Jacques Ellul l'entreprend.

La justice n'est pas un principe ou un système. C'est la volonté de Dieu. Elle seule peut dire la justice. Mais elle n'a rien de statique, elle n'est pas immuable. Dès lors, elle ne peut être connue que par l'acte de Dieu, tel que la révélation nous le manifeste. Cet acte fait la justice : c'est un jugement qui rétablit le droit. Comme nous sommes dans le cadre de la rédemption, c'est donc dans la mort de Jésus-Christ que le jugement de Dieu est prononcé. Pourquoi le Christ a-t-il été crucifié ? En raison du péché qui a séparé l'homme de Dieu, l'a livré à Satan et finalement l'a condamné à mort. Le jugement de Dieu est donc un *rétablissement*. Les relations entre Dieu et l'homme et les relations entre les hommes ont été faussées. La mort du Christ vient les restaurer. Ceci s'applique non seulement à la justification, mais encore à l'ordre juridique. Le jugement de Dieu s'exerce pour rétablir l'homme dans ses droits, dans sa véritable situation d'homme[43].

La justice de Dieu trouve son expression dans l'alliance. Le statut et les origines du droit humain dépendent de l'acte

40. « Il n'y a pas de droit profane. Tout ce que l'homme construit sous le nom de droit, c'est exactement le Non-Droit, exactement la situation anti-juridique [...] » *Le fondement*.... p. 36.

41. *Le fondement*.... pp. 9 et 10.

42. *Le fondement*.... p. 9.

43. *Le fondement*.... pp. 32-36.

par lequel Dieu choisit un partenaire. Acte de grâce, l'alliance s'exprime néanmoins toujours à la suite d'un jugement. L'alliance mosaïque (Ex., XXIV) est précédée d'un double jugement : le jugement contre le peuple égyptien qui est détruit et le jugement contre le peuple d'Israël qui s'est montré récalcitrant dans le désert.

Pourquoi l'alliance intervient-elle après un jugement? Parce que l'alliance ne va pas sans destruction préalable de l'état de séparation. La condamnation à mort est la situation normale de l'homme séparé de Dieu. Ici intervient la notion de grâce contenue dans celle d'alliance. Dieu fait grâce à l'homme condamné à mort. L'idée de rétablissement émerge à nouveau. Dans l'alliance, l'homme redevient créature libre : il est à nouveau un « vis-à-vis » du Seigneur. Il y découvre ses droits d'homme. Reconnu capable de traiter avec Dieu, l'homme est confronté avec le problème de sa dignité proprement humaine. Il n'y a, en effet, de droits et de libertés que dans l'alliance actuelle avec Dieu :

> Dans cet acte, Dieu reconnaît à l'homme ses droits. *L'alliance fait que l'homme qui a rompu avec Dieu cesse d'être littéralement un outlaw* [...]. Dieu donne à l'homme des droits, le place dans une situation juridique pour que son alliance soit vraiment une alliance[44].

Ces droits sont acquis pour l'homme en Jésus-Christ. En lui, l'alliance est accomplie[45]. Toutes les alliances antérieures ont un sens par cette dernière et nouvelle alliance qu'il vient contracter. Cette fois, le jugement est porté de façon radicale. Il est irrévocable.

Voilà comment Jacques Ellul fonde le droit humain. Mais il lui reste une étape à franchir. Comment va-t-il déterminer ces droits dans le concret ? Ici, J. Ellul reste en deçà de l'audace d'un Karl Barth et renonce à tirer toutes les conséquences logiques des principes qu'il a posés. La construction juridique ne dérive pas de principes; elle est œuvre de discernement dans des situations concrètes. Mais comment ce discernement va-t-il opérer ? Deux éléments serviront ici de critères : 1° des droits nous sont donnés par Dieu pour une fin précise; 2° ces droits sont reconnus par l'intéressé lui-même. Ce second critère est révélateur. Il vaut qu'on s'y attarde plus spécialement. Selon Jacques Ellul, l'homme reconnaît son droit dans la revendication :

> L'homme n'est pas capable de reconnaître objectivement le Droit, ou encore les droits de l'humanité, mais il est parfaitement capable d'avoir l'exigence des droits qui lui sont personnels, qui lui sont néces-

44. *Le fondement...*, p. 41. Texte souligné par nous.
45. *Le fondement...*, pp. 41-43.

saires pour vivre. Il les connaît de par sa situation même, sans qu'il y ait un instinct objectif de justice, mais bien plutôt un véritable instinct de conservation [...]. Lorsqu'il se plaint, l'homme exprime, plus ou moins bien, avec plus ou moins de pureté et de justesse, son droit. *Et c'est à partir de cette revendication de l'homme que les droits de l'homme peuvent être reconnus dans la loi humaine*[46].

Ne sommes-nous pas en présence d'une résurgence inattendue du droit naturel ? Comme l'a justement fait remarquer un critique protestant : on voit poindre ici un germe de contradiction[47]. D'autant plus que Jacques Ellul voit ces revendications exposées aux mêmes dangers que les théories classiques du droit naturel. N'admet-il pas que ces revendications ont « un certain caractère démoniaque » et qu'elles sont affectées par le péché de l'homme[48] ? Il faut en user avec prudence. Mais où est alors le critère ?

Jacques Ellul a mis en valeur le caractère réparateur de la grâce. La vie purement humaine, les structures sociales et l'organisation juridique ne sont pleinement elles-mêmes que sous le régime de la grâce. Jacques Ellul ne va pas au delà. Il ne paraît donc pas avoir atteint son objectif. S'il nous décrit le cadre objectif du droit, il n'est pas parvenu jusqu'au fondement théologique. Son recours discret à une forme nouvelle de droit naturel en est la preuve. Il ne suffit pas en effet d'indiquer comment Dieu utilise le droit dans l'économie de sa providence. Il faut encore expliquer comment le droit ne se comprend intrinsèquement que par Jésus-Christ. Ce sont là deux choses différentes. On peut, par exemple, étudier la place du mariage dans le plan de la rédemption, sans pour autant fonder en Jésus-Christ la nature même de cette institution humaine. En se contentant de situer le droit dans le dynamisme de l'œuvre de Dieu, Jacques Ellul n'a pas couru les risques de l'essai tenté par Karl Barth de justifier les normes concrètes de l'action juridique par le seul recours à l'analogie avec le Royaume de Dieu.

Confrontation et perspectives de travail

1. Malgré la diversité des positions particulières, chacun des deux courants a sa note caractéristique. Souligner la consistance propre de l'ordre politique est le souci majeur des luthériens. Rappeler la Royauté du Christ est celui des réformés.

Par une affirmation trop tranchée de la distinction entre la Loi et l'Evangile, Luther a jeté les bases d'une attitude politique

46. *Le fondement...*, p. 62. Texte souligné par nous.
47. J. Pascal, dans *Foi et Vie*, 1948, t. XLVI, p. 308.
48. *Le fondement...*, p. 62.

(qui ne s'est précisée que peu à peu), dans laquelle le prince, compétence suprême dans l'ordre temporel, n'attend plus de l'Eglise que la prédication de l'obéissance au pouvoir civil[49]. Il y a des éléments compensateurs dans la pensée de Luther. Mais le dilemme trop bien formulé de la Loi et de l'Evangile n'en a guère favorisé l'assimilation. Dans la psychologie luthérienne, un cloisonnement s'est peu à peu établi entre la vie spirituelle personnelle et l'exercice de la fonction publique. Cette séparation a singulièrement favorisé la passivité politique de ceux qui s'étaient habitués à donner carte blanche au pouvoir politique. Après la deuxième guerre mondiale, ce sont les éléments compensateurs que les luthériens cherchent à remettre à l'avant-plan, en insistant, d'une part, sur l'efficacité politique de l'Evangile et, d'autre part, sur la nécessité de la *prédication* de la Loi. Dans l'ordre temporel, l'action de l'Evangile, quoique indirecte, est réelle. Par son existence même, l'Evangile contient l'autorité politique dans les justes limites[50]. En outre, par la formation individuelle qu'il donne, il prépare le chrétien à aborder le problème politique par le vrai biais. De son côté, la Loi ne peut pas rester étrangère à celui qui a la responsabilité de l'Evangile. C'est la Parole de Dieu dans toute son ampleur qui lui est confiée. Or elle existe sous la double forme d'Evangile et de Loi.

Parmi les moyens établis par Dieu pour nous conduire à Jésus-Christ, Calvin met l'autorité civile. On perçoit du coup le changement d'orientation. Pour Luther, l'Etat est extérieur au Royaume du Christ. Il est une institution à caractère répressif, uniquement destinée à contenir les débordements du péché. Par ailleurs, une spiritualité axée sur le service ouvrira, chez Calvin et ses disciples, le temporel aux interventions du spirituel. Cette ligne de la Seigneurie du Christ sur la communauté civile est prolongée par les réformés contemporains, qui vont d'ailleurs bien au delà des positions du réformateur. Ceux de stricte obédience barthienne ont tendance à laisser s'estomper la démarcation entre la communauté civile et la communauté chrétienne.

49. Il y aurait un utile travail à faire sur la dialectique de la Loi et de l'Évangile. Aux yeux de Luther, la faute la plus grave de la théologie romaine est d'avoir négligé cette distinction. Pour cette raison, la foi romaine ne peut être qu'une « foi de Turc » (*Türkenglauben*). (Éd. de Weimar, t. XXXVI, p. 10[illegible]. — Il est exact que la théologie catholique connaît la synthèse des deux idées dans la notion de *Lex Evangelii* (voir par exemple : saint Thomas, *Summa theol.*, Ia IIae, q. 106, prol.). Mais elle ne tombe pas pour autant sous le reproche de légalisme. Il faut remarquer en effet que la théologie médiévale et la théologie luthérienne utilisent deux concepts de loi bien différents. Pour Luther, la loi est avant tout obligation et menace; pour la théologie médiévale, avant d'être un principe d'obligation, la loi est un principe d'ordre, règle de vie et norme de moralité.

50. On retrouve fréquemment cette idée chez les luthériens contemporains. C'est l'un des thèmes développés par Hans Hermann Walz, dans l'ouvrage déjà cité : *Der politische Auftrag...*

Devenu parabole du Royaume de Dieu, on ne voit plus comment l'Etat peut encore se distinguer adéquatement de l'Eglise.

Cet inventaire ne laisse-t-il pas pressentir que l'équilibre d'une doctrine chrétienne de l'Etat requiert l'affirmation simultanée de la consistance propre de l'ordre temporel et de l'universelle Royauté du Christ. Dans ce qu'elles ont d'extrême et d'exclusif, les positions luthériennes et calvinistes risquent de sacrifier l'un des pôles de cette complémentarité. Dans le manifeste *A la noblesse chrétienne de la Nation allemande*, le « premier mur » auquel s'attaque Luther est celui de la supériorité du *pouvoir* spirituel sur le *pouvoir* temporel[51]. Mais est-il possible de combattre cette supériorité sans subordonner, par le fait même, les *valeurs* spirituelles à la raison d'Etat ? N'est-ce pas le danger auquel le luthéranisme reste exposé et qu'il essaie de prévenir par l'appel à des éléments compensateurs?

Les réformés contemporains penchent plutôt de l'autre côté. En demandant à la Royauté du Christ, telle qu'elle est révélée dans l'Ecriture, la justification propre de l'ordre temporel, en lui cherchant un fondement christologique, la pensée barthienne, malgré ses affirmations en sens contraire, ne compromet-elle pas la consistance de l'ordre temporel? Quelle densité cet ordre peut-il encore avoir s'il n'est plus qu'un reflet du spirituel? En dépouillant l'ordre temporel de sa structure intellectuelle propre, Barth ne l'a-t-il pas dépouillé de sa légitime autonomie[52]?

2. L'ordre temporel a-t-il sa structure intellectuelle propre? C'est tout le problème du droit naturel. Le débat reste très animé sur ce point et les positions sont très divergentes. N'est-il pas paradoxal que ceux qui refusent aujourd'hui de façon massive le droit naturel sont précisément des réformés, disciples d'un Calvin qui a élaboré une doctrine de la loi naturelle? Au delà de la lettre, Karl Barth, Jacques Ellul et d'autres s'estiment fidèles à l'esprit du réformateur. Notons cependant que la position de Calvin continue à être défendue par des disciples plus attachés à la tradition confessionnelle, particulièrement dans le protestantisme anglo-saxon. Entre ces deux extrêmes, on peut trouver toute la gamme des positions intermédiaires. Ici, se situe, sous ses différentes formes, la théologie luthérienne des *Ordnugen* ou des institutions. Ce terme technique, que l'on trouve dans l'article 16 de la Confession d'Augsbourg, désigne ces œuvres de Dieu que sont l'Etat, le mariage, la famille, toutes les institutions fondamentales de la vie humaine. Comme elles

51. Le manifeste a eu un rôle décisif dans la réforme luthérienne. Il date d'août 1520. On en trouve le texte avec une bonne traduction française dans *Luther. Les grands écrits réformateurs*. Introduction, traduction et notes de Maurice Gravier, Paris, 1944. Sur le « premier mur », voir pp. 82-93.

52. Nous sommes ici en présence d'une transposition à l'éthique sociale des thèses bien connues sur l'anthropologie et la connaissance naturelle de Dieu.

remontent à la création, on les a appelées *Schöpfungsordnungen* ou institutions de création. Cependant ce terme n'a plus aujourd'hui toute la faveur. Après le péché, ces institutions ne sont plus pures et intactes, telles qu'elles sont sorties des mains du Créateur. On préfère dès lors les appeler institutions de conservation (*Erhaltungsordnugen*), de détresse (*Notordnungen*), de grâce (*Gnadenordnungen*), de patience (*Geduldordnungen*)[53]. Si celui qui vit en dehors de la révélation historique ne peut reconnaître ces institutions comme œuvre de Dieu, il peut néanmoins les connaître comme composantes nécessaires de la vie en commun et en dégager les postulats pratiques. Par ce biais, la théologie des *Ordnungen* reste ouverte à l'idée foncière du droit naturel[54].

En cette matière, dans le dialogue œcuménique, il faut mettre en garde contre un excès. La position de l'Eglise catholique sur les rapports de la nature et de la grâce doit être maintenue dans ses justes perspectives. Un glissement pratique peut se produire qui consisterait à donner plus d'importance à la nature qu'à la grâce. Beaucoup de protestants sont frappés du fait que les catholiques définisssent leur attitude dans la vie sociale à partir du droit naturel[55]. Certains croient pouvoir en déduire avec une entière bonne foi, que l'enseignement de l'Eglise repose sur deux bases *juxtaposées* : l'enseignement du dogme sur la révélation, l'enseignement de la morale sur le droit naturel. Rien n'est plus inexact. L'enseignement du comportement chrétien s'appuie sur la révélation au même titre que la prédication de l'œuvre rédemptrice du Christ. L'Eglise entend rester dans les perspectives de la Bible : les normes de l'agir se

53. Sur la théologie des *Ordnungen*, on trouvera un bon exposé de Hans-Heinrich Wolf dans *Evangelisches Soziallexikon*, col. 788-791.

54. L'étroite association de certaines théories du droit naturel avec l'idéal déiste d'une religion naturelle est l'une des raisons qui ont discrédité le droit naturel aux yeux des protestants. Au XVIIIe siècle, le droit naturel devient le succédané du Décalogue. A la même époque s'élaborent des synthèses et des systématisations particulièrement ambitieuses qui ne tiennent pas suffisamment compte de la relativité historique de certaines structures juridiques et sociales. Au delà de ces formes très discutables du droit naturel, il faut toujours en revenir à l'idée foncière. La loi naturelle n'est rien d'autre que la nature humaine s'exprimant rationnellement. — Parmi les objections faites à la notion de droit naturel, signalons l'une de celles formulées par Helmut Thielicke : la loi naturelle semble n'être finalement que le cliché négatif du désordre d'un monde gravement atteint par le péché. A partir de telles prémisses, les conclusions resteront toujours discutables. Sous le titre : *Das Problem des Naturrechts und die Lehre von den Ordnungen*, Helmut Thielicke consacre une grosse partie de son ouvrage (*Theologische Ethik*, t. I, pp. 604-713) aux différents aspects de cette question.

55. La loi naturelle est le fondement de la doctrine sociale de l'Eglise catholique. Par « loi naturelle », nous entendons les grandes inclinations de la nature, saisies par l'activité de la raison qui les exprime en jugements normatifs, en règles fondamentales d'action. Comme le comportement du chrétien en vue du salut s'exerce également en ce domaine, le magistère de l'Eglise ne sort pas de son rôle en déclarant ou défendant la loi naturelle.

dégagent de l'alliance conclue par Dieu avec les hommes. L'alliance n'est pas seulement l'acte divin qui fait de l'homme et du peuple élu le partenaire de Dieu. Elle s'étend à une contrepartie : aux exigences de Dieu à l'égard de l'homme. « Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne feras pas d'image taillée [...]. Souviens-toi du jour du Sabbat [...] (Ex., xx). Même diptyque dans le Nouveau Testament. Après avoir rappelé tout ce que Dieu a fait dans l'Incarnation du Christ, dans sa vie, sa mort et sa résurrection, saint Paul rappelle les obligations qui y correspondent : « *C'est pourquoi*, je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante [...]. Et ne vous conformez pas au siècle présent, mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit[56] » (Rom., xii, 1-2). La *didachè* ou commandement n'est pas isolée du *kérygma*; elle en est le prolongement. En enseignant aujourd'hui dans sa catéchèse courante les dix commandements de la Loi divine, l'Eglise entend bien que le comportement chrétien ne peut être que la correspondance de l'homme à l'initiative rédemptrice de Dieu, dans le cadre de l'alliance.

Ceci bien établi, une nouvelle démarche s'impose de toute nécessité. Dans son enseignement des conditions de la vie humaine sous l'action de la grâce, l'Eglise, loin de heurter les aspirations supérieures de l'homme, répond d'une façon adéquate à son sens moral spontané. En outre, de nombreux préceptes de la catéchèse sont reconnus par l'intelligence humaine comme des postulats d'une existence conforme à la raison. Il est impossible de se soustraire à cette importante constatation. Une harmonie existe, le fait est là. Comment l'expliquer? Laissons au philosophe le soin d'en rendre compte au niveau de l'éthique rationnelle[57]. L'efficacité de la discussion œcuménique nous impose de rester sur le plan de la Parole de Dieu, seule norme acceptée par nos interlocuteurs protestants. Contre le droit

56. Voir sur ce point un bon article écrit par un théologien anglican : C. H. Dodd, *Natural Law in the Bible*, tiré-à-part de la revue *Theology*, mai et juin 1946.

57. Dans le monde contemporain, l'argument principal en faveur du droit naturel reste celui que formule très justement le texte suivant : « Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or, il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En passant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur [...]. Le simple fait que nous puissions nous demander ce que vaut l'idéal de notre société montre qu'il y a dans l'homme quelque chose qui n'est point totalement asservi à sa société et par conséquent que nous sommes capables, et par là obligés, de rechercher un étalon qui nous permette de juger l'idéal de notre société comme de toute autre » Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, 1954, pp. 14-15.

naturel, les arguments qu'ils estiment décisifs ne sont pas pris au domaine philosophique, mais à celui de la révélation. A leurs yeux, le droit naturel repose sur une confiance excessive accordée aux idées morales de l'homme naturel, à laquelle l'Ecriture n'offre aucun appui [58].

Quelle est la position de l'Ecriture sur ce point? Entre la loi révélée par Dieu et les impératifs de la conscience morale, reconnaît-elle une correspondance? Voilà où se situe le problème au niveau du débat œcuménique. Des travaux récents ont relevé dans l'Ecriture une double attitude, au sein d'une même complémentarité [59]. En dehors du peuple élu, il n'y a que « Nations qui ne connaissent pas Dieu. » Ce thème de l'Ancien Testament est repris par saint Paul : « Par sa sagesse, le monde n'a pas connu Dieu » (I Cor., I, 21). L'humanité est dans un temps d'ignorance (Act., XVII, 30). Aussi la seule voie de la connaissance de Dieu est-elle celle de la repentance. A côté de ces textes, il en est d'autres qui éclairent l'autre face du même problème. Saint Pierre suppose chez les païens l'existence d'un jugement moral sain : « Ayez une conduite honnête au milieu des gentils, afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme si vous étiez des malfaiteurs, ils arrivent, en y regardant bien, à glorifier Dieu pour vos bonnes œuvres au jour de sa visite [60] » (I Petr., II, 12). Saint Paul dit de même : « Veillez à faire le bien devant tous les hommes » (Rom., XII, 17). Quand il traite de l'obéissance au pouvoir civil, l'apôtre représente les magistrats comme des ministres chargés de louer le bien et de punir le mal (Rom., XIII, 1-6). Cela implique la possibilité de discerner entre bien et mal. Ces textes confirment l'interprétation traditionnelle du lieu classique : « Quand des païens, qui n'ont pas de loi, accomplissent naturellement ce que la Loi commande, n'ayant pas de loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes; ils montrent que ce que la Loi

58. On trouvera, présentés d'une façon systématique, les cinq arguments formulés contre le droit naturel dans l'article *Naturrecht* (Heinz Horz SCHREY) du *Evangelisches Soziallexikon*, col. 751-754. L'argument théologique a été explicité par Jacques ELLUL, dans *Le fondement...*, pp. 7-8.

59. L'intérêt porté à ce problème dans le cadre du *Conseil œcuménique des Églises* est très grand. On trouvera par exemple un bon résumé sur l'état actuel des discussions sur le fondement biblique du droit naturel dans l'opuscule : *Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema : Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, Genève, 1950. Une utile bibliographie complète cet ouvrage. — Sur l'ensemble du problème, le département d'études du Conseil œcuménique (sous la direction effective du Dr Wolfgang Schweitzer) a encore publié deux ouvrages importants : *Der Weg von der Bibel zur Welt. Bericht von zwei ökumenischen Studien-Tagungen über : Die Autorität der Bibel für die Soziale und Politische Botschaft der Kirche in der Gegenwart*, Zurich, 1948. — *Die Autorität der Bibel heute. Ein* [...] *Symposion über : Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute*, Zurich, s. d. (1951 ?). — Sur le point particulier qui nous occupe, voir C. H. DODD, *Natural Law in the Bible*, pp. 3-9. — Remarquons que nous n'entendons pas traiter ici cette question *ex professo*. Pour cette raison, nous n'avons pas abordé les textes de l'Ancien Testament et des Évangiles.

60. Voir aussi I Petr., III, 16.

ordonne est écrit dans leurs cœurs » (Rom., II, 14-15). Pour saint Paul, ce recours à une loi de nature est la pièce maîtresse d'une argumentation destinée à confondre l'arrogance des Juifs, en leur rappelant que ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui la mettent en pratique.

C'est sur le plan scripturaire que se situe le débat. En face du monde païen l'attitude pastorale de saint Paul ne peut plus être comprise dès qu'on refuse de considérer les implications doctrinales d'une loi inscrite dans les cœurs. Ses reproches sont vains et ses éloges sans portée si le discernement du bien devient impossible à ceux qui n'ont pas la foi. La doctrine de la responsabilité sociale de l'Eglise est fondée sur une correspondance entre les aspirations de la conscience humaine et la proclamation de la Parole de Dieu. Mettre en lumière des désirs légitimes ne diminue en rien la transcendance et la nouveauté radicale de l'accomplissement dans le Christ.

Collège théologique, la Sarte-Huy (Belgique).

Le 10 janvier 1956.

JÉROME HAMER, O. P.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ÉGLISE DE LA RENAISSANCE ET DE LA RÉFORME

L'Histoire de l'Église de Daniel-Rops a été consacrée par un succès tel qu'il paraît superflu de reparler de ses mérites. Ce n'est pas non plus le lieu, dans cette revue, d'en discuter des affirmations de détail. Si nous nous arrêtons ici au tome quatrième de cette œuvre magistrale[1], c'est qu'il prête une ample matière à réflexion à quiconque s'intéresse à l'unité chrétienne.

En un millier de pages bien tassées, l'auteur nous conduit, du 13 janvier 1377, le jour où Grégoire XI, revenant d'Avignon, arriva à Rome, jusqu'au cœur du XVIIe siècle. Bien que débordant assez largement sur ses deux frontières, c'est en somme l'histoire de l'Église aux XVe et XVIe siècles qui nous est racontée ici. Elle se divise en deux grandes phases, à chacune desquelles correspond à peu près un des deux présents volumes. Dans le premier, nous parcourons les épisodes successifs d'une immense décadence. Dans le second se dessine un prodigieux mouvement de reflux.

Dès la fin du XIVe siècle, la marche vers l'abîme a commencé par le Grand Schisme, qui priva l'Église de chef pendant quarante ans (1377 à 1417). Pire que cela. Là où les chrétiens auraient dû ne contempler que l'image vivante du représentant du Christ, ils découvraient, horrifiés, le spectacle de deux, puis de trois pontifes qui se faisaient une guerre sans merci. Le désordre est tel — dans les pensées comme dans les faits — que les hommes les plus sages de l'époque ne savent bientôt plus de quel côté sont la vérité et le bon droit. Pour sortir de l'impasse, on voit un empereur réunir un concile et le maintenir à la force du poignet, puis les Pères de ce concile prononcer la déchéance des trois papes en compétition et installer sur le siège de Pierre un pontife dont ils entendent bien qu'il leur restera soumis. Le Grand Schisme ainsi terminé, la papauté reconquiert, il est vrai, l'exercice de sa primauté, mais le mal est fait, un mal immense dont on n'a peut-être pas toujours suffisamment mesuré l'ampleur. Le Grand Schisme a ébranlé la structure de l'Église dans beaucoup d'esprits. Pour la première fois, l'institution de la primauté est mise en doute. Un concile général (Constance) nie l'infaillibilité pontificale et la juridiction suprême du pape sur l'ensemble de l'Église. Des hérétiques vont plus loin. Wiclif propose de supprimer purement et simplement

1. Daniel-Rops, *L'Église de la Renaissance et de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1955.

l'institution papale. Huss, avec plus d'hésitation, soutient qu'il n'y a pas une ombre de raison pour prouver que l'Église ait besoin « d'un chef unique, conversant sans cesse avec elle ici sur terre ».

Ni la sagesse, ni la piété n'avaient été assez efficaces pour persuader les papes rivaux de se rencontrer personnellement sans retard et de régler aussitôt eux-mêmes dans l'oraison et le cœur à cœur fraternel la question de leur légitimité. Rien non plus ne fut assez puissant pour unir l'Occident et l'Orient chrétiens contre l'Islam victorieux. L'union, réalisée à Florence en 1439, resta éphémère et sans efficace. Pendant que les nations chrétiennes de l'Occident s'épuisaient dans des guerres fratricides ou sombraient dans l'anarchie, Byzance fut prise d'assaut en 1453. L'empire chrétien oriental s'effondra et le centre de gravité de l'Orthodoxie se déplaça à Moscou. Un abîme se creusa que rien jusqu'à ce jour n'a pu combler.

Au moment de la chute de Byzance régnait à Rome le premier de ceux qu'on a appelés les papes de la Renaissance : Nicolas V (1447 à 1455). Leur série se continua jusqu'à Léon X (1513 à 1521), sous le pontificat duquel Luther afficha, à Wittenberg, ses thèses contre les indulgences (31 octobre 1517). Ce raprochement de dates est significatif. Pendant les trois quarts de siècles (de 1453 à 1517) qui virent la séparation définitive de l'Orient et de l'Occident et le morcellement de la chrétienté occidentale, les papes s'inscrivirent dans l'histoire comme protecteurs d'une renaissance des arts et des lettres d'inspiration païenne, comme politiques et guerriers, certains comme simoniaques et débauchés.

On ne peut faire grief aux papes de la Renaissance de n'avoir pas été sensibles à l'esprit de leur époque, mais ils se laissèrent contaminer. Le scepticisme et l'immoralité en furent les conséquences. Leur malheur fut de négliger leur mission essentielle. Il est vrai qu'ils maintinrent le dogme catholique, mais ils perdirent de vue la hiérarchie des tâches qui les sollicitaient. Ils ne furent pas, avant tout, par la parole et l'exemple, les pasteurs des brebis du Christ. Ils oublièrent le Christ pour l'Église, une Église qui pourrissait de faste séculier entre leurs mains, et l'Église elle-même, ils semblaient la confondre parfois avec leur personne. « C'est la gloire de l'Église et des papes que célèbrent les chefs-d'œuvre plus que les vertus chrétiennes ».

Au début du XVI' siècle, l'Occident chrétien cueille les fruits amers de la longue décadence. Luther, Calvin, Henri VIII d'Angleterre, on ne peut se représenter des types humains plus différents, des sorts personnels plus dissemblables dans des circonstances extérieures plus opposées. Qu'ils réussirent également à entraîner dans la révolte une partie de la chrétienté occidentale et à y installer le schisme et l'hérésie, c'est bien la preuve que l'Église était mûre pour la dislocation. La Réforme eût été inconcevable sans les siècles d'errements qui la précédèrent. Au fond du cœur humain sommeille toujours une immense aspiration à une impossible grande pureté. Mais lorsque les injustices de la société établie deviennent intolérables, le désir douloureux se libère, et c'est généralement dans des colères homicides. En ces jours, il dressa les chrétiens contre l'Église.

Cependant les grandes révolutions excitent toujours des appétits démesurés. La plus sainte épuration finit tôt ou tard par la revendication brutale : ôte-toi que je m'y mette. La « pureté » de Wiclif alluma les

fureurs fratricides des Lollards. Le « Réformisme » de Huss fit exploser la convoitise du sous-prolétariat praguois de son époque et le lança au pillage des demeures des riches. Lorsque Luther eut bien prêché le salut par la foi, la « guerre des paysans » s'alluma, Jean de Leyde fonda sa « Capitale des saints » à Münster, les Princes se partagèrent les biens de l'Église. Henri VIII sacrifia l'unité de l'Église à ses passions, envoyant à l'échafaud ses contradicteurs. La *Bloody Mary* et Élizabeth rivalisèrent en fanatisme et cruauté, avec cette différence que, sous la première, ce furent les protestants et sous la seconde, les catholiques qui montaient à l'échafaud. Révolte des Pays-Bas, Saint-Barthélemy, guerres de religion, Inquisition espagnole... Partout le « mystique » se désagrège d'abord en « politique », puis en luttes sanguinaires nourries par l'orgueil de l'esprit et la concupiscence de la chair.

Il y a peu de spectacles aussi confondants pour l'esprit humain, aussi humiliants pour le cœur chrétien, que l'histoire du christianisme à cette époque. Ce furent des hommes, se réclamant du Christ, que des querelles d'ambition et des différends sur la longueur d'une barbe ou la cuisson d'un pain empêchèrent de s'unir contre l'Islam triomphant. Des successeurs de saint Pierre, qui jugèrent moins urgente l'unité de la chrétienté que la satisfaction de leur volonté de puissance. Des réformateurs, qui brisèrent sans scrupule l'unité de l'Église, rejetèrent ses traditions les plus saintes et les mieux assurées et reprirent ses pires défauts. Et, dans tous les camps, on vit des disciples de celui qui prêcha la mansuétude et l'humilité dressant des échafauds et allumant les bûchers...

C'est l'austère privilège de l'historien de bousculer notre complaisance pour ce nous voulons ou croyons être et de nous placer devant la cruelle image de ce que nous sommes : dans tous les cieux se profilent des ombres accusatrices. Quelle terrible leçon d'humilité.

Cependant, voici une invraisemblable merveille. Invraisemblable et pourtant vraie. Alors qu'on aurait pu croire tout perdu, l'Église disposait encore d'une réserve d'énergie spirituelle qui apparut comme sans limite. On est parfois tenté de s'imaginer le Concile de Trente comme un *deus ex machina*, remettant toutes choses en place d'un coup de baguette magique. Il faut s'expliquer d'abord comment, malgré les plus graves oppositions, il a pu être convoqué, réuni, maintenu jusqu'au bout de sa tâche. Toutes choses inexplicables, si on ne se rend à l'évidence que, sous des dehors terriblement décevants, malgré toutes les fautes et tous les crimes, la ferveur chrétienne n'était pas éteinte. Le Concile de Trente est avant tout le résultat de cette immense ferveur latente. Et c'est aussi parce qu'il fut désiré, voulu, porté par cette ferveur, qu'il réussit à fixer le chemin d'une prodigieuse réforme et à y engager l'Église.

Face à ceux qui venaient de rompre avec elle, le Concile de Trente prit, avant tout, le soin de rappeler solennellement et en des formules précises, l'antique foi catholique. Il procéda aussi à la réorganisation de la demeure ecclésiale. Que d'institutions, d'usages et de coutumes, qui nous paraissent aujourd'hui identifiés à l'Église et qui ne furent introduits ou définitivement sanctionnés que par le Concile de Trente ou ne datent

que de l'époque : les Congrégations Romaines, l'Index, les Séminaires, les Collèges Romains, le principe du costume ecclésiastique, le catéchisme, la première communion solennelle, la prière des XI. heures (en attendant le Sacré-Cœur), le Missel dans sa forme actuelle, l'adoption définitive du latin comme langue liturgique, les confessionnaux...

Que le Concile de Trente fît de la bonne besogne, on ne peut le mettre en doute. Les résultats sont là pour l'attester. Il dota l'Église de nouveaux organes de gouvernement et d'administration. Il la raffermit et la purifia. L'Église retrouva l'ordre et la discipline. Elle fut comme remise à neuf, retapissée et repeinte. Des Ordres nouveaux surgirent, on dirait presque pullulèrent. Un prodigieux élan apostolique porta les missionnaires en Amérique, nouvellement découverte, aux Indes, en Chine, au Japon. Partout la sainteté fleurit.

Il est vrai qu'elle n'avait jamais fait défaut à l'Église. Aux pires époques de violence, il y eut des pacifiques, et des cœurs purs au milieu des plus affreuses déchéances. Du vivant de Luther, Mélanchton, son plus glorieux disciple, œuvrait déjà, bien qu'en vain, comme une sorte de premier œcuméniste avant la lettre. Erasme avait été un chrétien humain et Thomas More un saint humaniste. Il y eut Ruysbroeck qu'on appela l'admirable et Thomas a Kempis et une cohorte de saints qui méritèrent d'être élevés sur les autels, les Catherine de Sienne, Colette, Antonin, François de Paule et tant d'autres qui résistèrent au courant général lorsque l'Église semblait courir à sa perte. Et, plus tard, lorsque le reflux s'était amorcé, les Ignace de Loyola, François Xavier, Charles Borromée, Pie V, François de Sales, Thérèse de Jésus, Jean de la Croix, les Ricci et les Nobili..., fleurons magnifiques à la couronne de l'Église, témoins irrécusables de sa fécondité.

Et pourtant, tout ne fut pas sans défaut dans l'œuvre admirable du Concile de Trente. Emporté par son propre élan, la remise en ordre dépassa le but. Ce fut certes un coup de génie que l'invention du catéchisme qui offrait un compendium clair de ce qu'il fallait « croire et pratiquer ». Mais ce fut, semble-t-il, une initiative moins heureuse que de couper le chrétien du contact direct avec les sources de sa foi. La Sainte Écriture lui fut pratiquement rendue inaccessible. Il fut défendu de traduire le canon de la messe en langue vivante et le latin, établi définitivement comme langue liturgique exclusive, fit du culte authentique de l'Église (comprenant la plus excellente des catéchèses) un livre fermé. Ces mesures sont à l'origine du christianisme individualiste et formaliste contre lequel l'esprit catholique contemporain est en si vive réaction.

PAUL DE VOOGHT.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant* : J. DUMONT.

D. L., 2e trimestre 1956. — Imprimeur, n° 1.448.

PRIÈRES POUR LE PEUPLE DE DIEU

Les chrétiens demandent qu'on les aide à prier... Cette demande de prière a quasi un caractère communautaire : on désire prier ensemble. Au foyer, les époux désirent mettre leur prière en commun ; à la paroisse, le peuple chrétien souhaite une prière rassemblée d'une prière qui soit vraiment l'expression d'une communauté d'âmes dans toutes les réunions chrétiennes, on désire que la communion en Dieu prépare et accompagne la réunion. Les prières qu'on trouvera dans ce livre ont pour but de répondre à ce désir. Elles sont inspirées par l'Ecriture, la Liturgie, la tradition de l'Eglise. Par là, elles participent au grand mouvement actuel de ressourcement aux sources les plus profondes de la Rédemption. Mais comme elles sont destinées surtout aux laïcs, elles sont libres vis-à-vis des formes rituélles que la liturgie a prises au cours des siècles. Il s'agit d'une prière jaillissant des sources chrétiennes, mais, en même temps, prière pour le chrétien d'aujourd'hui.

11,5 × 17,5 cm., 318 pages. Broché : 570 fr. - Cartonné : 750 fr.

Casterman
Paris — Tournai

Imprimé en France